

TODOS DUROS: LOS HIJOS DEL NEOLIBERALISMO.

AFECTOS Y CORPORALIDAD EN EL CONSUMO DE PASTA
BASE DE COCAÍNA EN JÓVENES DE SECTORES POPULARES.

TESISTA: DAIANA BRUZZONE

DIRECTORAS: DRA. FLORENCIA SAINTOUT Y DRA. ANDREA VARELA / CO-DIRECTOR: DR. PABLO BILYK

**TODOS DUROS: LOS HIJOS
DEL NEOLIBERALISMO.
AFECTOS Y CORPORALIDAD EN EL CONSUMO
DE PASTA BASE DE COCAÍNA EN JÓVENES
DE SECTORES POPULARES.**

La experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea:
reflexiones sobre la corporalidad en contextos
de exclusión desde una dimensión simbólico afectiva,
a partir del caso de los jóvenes de sectores populares
consumidores de pasta base de cocaína.

TESISTA

Lic. Daiana Bruzzone

DIRECTORAS

Dra. Florencia Saintout
y Dra. Andrea Varela

CO DIRECTOR
Dr. Pablo Bilyk



Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata
Noviembre de 2015

Hay un saber del cuerpo que no es pensable desde la conciencia en que se representa el mundo, pero que es accesible a la experiencia originaria en que se constituye el mundo del hombre, el interfaz entre la percepción y la expresión. Constituido en punto de vista, desde el que el mundo adquiere sentido, el cuerpo deja de ser el instrumento de que se sirve la mente para conocer y se convierte en el lugar desde el que veo y toco, o mejor desde el que siento cómo el mundo me toca. Ese carácter libidinal y no geométrico de la percepción humana - estamos hechos de la carne del mundo.

Maurice Merleau Ponty, 1964, citado por Jesús Martín Barbero (2004, p. 30)

AGRADECIMIENTOS

Por las oportunidades, las enseñanzas y apre(h)endizajes, por los proyectos y sueños cumplidos y por los que vendrán, eterno agradecimiento a mi querida Facultad y a ella, esta tesis.

A esta gran y querida Facultad de Periodismo y Comunicación Social, que está hecha de personas admirables e increíbles, comprometidas con su tiempo, con su historia, con la patria; porque transitar por aquí nos hace docentes, investigadores, extensionistas, profesionales, comunicadores, periodistas de excelencia, críticos y creativos, pero por sobre todas las cosas nos hace compañeros; compañeros con los que al andar juntos se vuelve posible transformar el mundo y transformarnos a nosotros mismos.

Gracias por tanto, especialmente a mis directores, Florencia, Andrea y Pablo, por la guía, el aliento, confianza y comprensión, por el camino compartido durante todos estos años. Gracias Fernando que hizo posible conocer a los jóvenes sobre los que trabaja esta tesis. Gracias al Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios, donde inicié estas primeras preguntas junto a muchos compañeros y supimos aprender que investigar es necesariamente poner el cuerpo y producir unos conocimientos que no son letra muerta, sino que están hechos de la sensibilidad social y política que demanda nuestra época, que son unos conocimientos siempre colectivos y atentos a mejorar nuestras condiciones de vida, nuestros modos de estar juntos. Especialmente, quiero agradecer aquí a aquellos con quienes iniciamos este espacio y acompañaron las idas y vueltas, los avances y las pausas de este trabajo.

Gracias infinitas a mis amores, familia, amigas y amigos que le dan sentido a la vida y hacen de este mundo un tiempo y espacio donde querer quedarse para siempre. Por todo y por tanto a quienes me alientan incansablemente, me enseñan que soñar y poner el cuerpo son inseparablemente necesarios para ir siempre hacia adelante; que el camino es siempre ese donde el amor derrota todo miedo, todo odio; me enseñan a creer que es esta patria para todos es posible; y también que los saberes, la lucha y el compromiso son la condición para romper nuestras cadenas y regar las matrices colectivas de la libertad, el amor, la justicia y la igualdad. A ellos, esta tesis: Inés, Edith, Ile, Mica, Manu, Lola, Chicha, Isa, Gabi, Sayo, Fito, Oscar. Y a esta patria, que es el otro.

PUNTO DE PARTIDA

En el marco del Doctorado en Comunicación nos proponemos investigar la experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea en contextos de exclusión desde una dimensión simbólico afectiva, a partir del caso de los jóvenes de sectores populares consumidores de pasta base de cocaína. Esta pregunta se sitúa en un contexto donde podemos reconocer una vuelta a los grandes interrogantes que plantean una mirada totalizante sobre los entramados sociales, revisando las articulaciones –no sin conflictos- entre las estructuras y los sujetos, entre sociedades e individuos.

Es éste un contexto donde también, y fundamentalmente en América Latina, asistimos a unos procesos que tienen como centro la disputa por el Estado, la ampliación de ciudadanías y de derechos entre los que se destaca el derecho a la comunicación; son, además, unos derechos que se hacen carne. Estas luchas en buena parte hoy tienen lugar gracias a muchos de los aportes realizados desde este campo de conocimiento en la medida en que ellos permiten entender que la comunicación es más una cuestión de sentidos sociales que de aparatos, de actores más que de medios y que lo que allí se pone en tensión no es ni más ni menos que los modos en que administramos la vida en común.

De este modo, lo que llamamos las grandes preguntas cobran especial relevancia cada vez que asumimos que la producción de conocimiento debe estar al servicio de la transformación, del mejoramiento de la calidad de vida, de la emancipación de los pueblos. Partimos entonces de considerar que el cuerpo es siempre comunicación en la medida en que necesariamente es una construcción simbólica más que un dato o un hecho biológico, natural. En este sentido, la experiencia subjetiva del cuerpo lleva inscriptas determinadas relaciones de poder que son incorporadas por los sujetos a partir de un determinado orden social en una relación de internalización-externalización de las pautas culturales.

La tarea de dar cuenta de cuáles son los modos en que las culturas son incorporadas por los sujetos requiere de conocer cómo es que ellos establecen unas configuraciones o composiciones sociales donde se entretajan deseos, afectividades, intereses, relaciones de fuerza, de poder, tensiones y conflictos. Lo que llama-

mos sociedad más que la suma de acuerdos entre individualidades es una relación incesante entre sujetos y culturas, de manera que abordar por separado ambas nociones implica unos problemas o limitaciones a la hora de pensar en cómo es que la sociedad expresa los acuerdos o sentidos de un grupo de individuos interdependientes a la misma vez que éstos, a través de sus prácticas, dan cuenta de las marcas de dicha sociedad a la que permanentemente configuran.

De esta forma, aquí se pretende explorar en los indicios de la corporalidad entendiendo que allí existe una doble operación que tiene que ver con reconocer en la superficie del cuerpo los rasgos sociales de la época que sirven de nexo al interior del mismo, en una articulación con los modos en que los sujetos experimentan estas marcas y las exteriorizan consciente e inconscientemente. En este sentido es que aquí nos preguntamos por los modos en que estas dimensiones del cuerpo -no siempre tangibles como las percepciones, sensaciones y afectividades- que lejos de estar escindidas de los aspectos fisiológicos, el lenguaje y el pensamiento, constituyen parte del proceso cuya vivencia produce significados y se presentan, también, como condición de posibilidad del sujeto.

Desde aquí nos preguntamos, entonces, por cómo es que los sujetos pueden (re)inventarse en la experiencia del cuerpo y con ello mutar los modos de estar juntos con los otros, en y con el mundo. Los contextos actuales nos permiten reconocer los modos en que los jóvenes están poniendo sus cuerpos a diario en distintos ámbitos: hacen política, desde el amor y la alegría, proponen equidad, dicen no a las exigencias de los grandes poderes hegemónicos que no hacen más que robar la dignidad de los pueblos; inauguran nuevos tiempos/espacios para vivenciar el cuerpo en la red haciendo de lo virtual algo real, con sentido; exigen el derecho a ser sus cuerpos en las luchas por las identidades de género y diversidad sexual; y son, también, los cuerpos del horror que cotidianamente nos arroja la razón neoliberal: los cuerpos de la droga, los cuerpos desaparecidos, los cuerpos de las violencias.

Para comprender estas prácticas proponemos verlas desde la experiencia, ya que no implican una racionalidad o concepto unívoco sino algo que sucede y que en el acontecer genera relato. De este modo, en este trabajo nos formulamos unos interrogantes alrededor de la corporalidad y las subjetividades juveniles, especialmente atendiendo a las prácticas de consumo de pasta base de cocaína (paco). Entre estos interrogantes se nos presentan las preguntas por los modos en que las marcas de la cultura se hacen presente en los cuerpos del paco, analizando desde una dimensión simbólico afectiva cómo es que tales consumos proponen modos de estar juntos o bien, maneras de alterar un orden social.

ÍNDICE

Capítulo I. Presentación

Poner el cuerpo en cuestión	10
Cuerpo/comunicación	14
Marcas de la cultura	16
Interrogantes en torno a la corporalidad	21
Bibliografía	26

Capítulo II. Propuesta Metodológica

Investigar el cuerpo	28
Elementos de la teoría fundamentada	30
El trabajo de campo y las herramientas metodológicas	32
Bibliografía	39

Capítulo III. Estado del arte

Discusiones en torno al tema/problema	40
Bibliografía	53

Capítulo IV. Las principales referencias teóricas

Ser cuerpo	55
Di-sentires	63
Aportes colaterales, el llamado Giro afectivo y la afectividad	68
La dimensión afectiva en el espacio público y político	79
La juventud como espacio: ni planeta joven, ni mundo aparte	87
Apuntes sobre drogas y consumos	96
Gestión de miedos	100
Bibliografía	101

Capítulo V. El cuerpo y el espacio social

El barrio (in)corporado	116
Hedor y pulcritud: marcas de la edad de piedra	124
El paco en la villa, en el barrio y en el cuerpo	130
Bibliografía	135

Capítulo VI. Jóvenes, cuerpo y consumo de paco

Cuerpo y consumo como pasaporte a la existencia social	137
Una mirada desde los medios de comunicación	142
Estigmas, espectáculo y exotismo	145
Los relatos mediáticos sobre los consumos de drogas y la dimensión simbólico afectiva.	151
El consumo de paco y la ley de la selva	154
La cumbia me hizo así	163
Bibliografía	168

Capítulo VII. Un paco para vivir

Paco y muerte en las sociedades capitalistas	169
Consumidores consumidos	170
Colgados	179
El mambo del paco.....	187
Lo que el paco mata	192
Bibliografía	197

Capítulo VIII. Todos duros

Entre la indiferencia, el rechazo y el rescate	198
Emociones y afectividad para pensar el consumo de paco	207
Dureza: lo más profundo es la piel	214
Bibliografía	221

Capítulo IX. Los duros hijos del neoliberalismo

Poner el cuerpo, tomar posición	223
La dureza como afectividad	226
Cuerpo y ciudadanía: hacia dónde seguir.....	230
Bibliografía	236

TODOS DUROS: LOS HIJOS DEL NEOLIBERALISMO.

**AFECTOS Y CORPORALIDAD EN EL CONSUMO DE
PASTA BASE DE COCAÍNA EN JÓVENES
DE SECTORES POPULARES.**

La experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea:
reflexiones sobre la corporalidad en contextos
de exclusión desde una dimensión simbólico afectiva,
a partir del caso de los jóvenes de sectores populares
consumidores de pasta base de cocaína.



**FACULTAD DE PERIODISMO
Y COMUNICACION SOCIAL**
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

CAPÍTULO I

PRESENTACIÓN

Poner el cuerpo en cuestión

Situar la pregunta por el cuerpo, o mejor, por la experiencia subjetiva del cuerpo en el campo de la comunicación y los estudios socioculturales en tiempos de hiper conectividades, de redes e Internet, de proliferación de las Nuevas Tecnologías de la Comunicación y la Información (TIC) más allá de lo que sucede con los denominados cuerpos cyborg, por ejemplo, puede resultar en una aventura o desafío para quien se la formule. Especialmente si esta pregunta atiende a los modos en que opera la relación cuerpo/comunicación en las subjetividades contemporáneas excediendo el objeto de indagar en qué es lo que le hacen al cuerpo las computadoras o las intervenciones biogenéticas o cómo es que las estéticas dan cuenta de determinadas identidades sociales.

Pero, además, esta pregunta se sitúa en un contexto donde podemos reconocer una vuelta a los grandes interrogantes que plantean una mirada totalizante sobre los entramados sociales, revisando las articulaciones –no sin conflictos– entre las estructuras y los sujetos, entre sociedades e individuos. Es éste un contexto donde también, y fundamentalmente en América Latina, asistimos a unos procesos que tienen como centro la disputa por el Estado, la ampliación de ciudadanías y de derechos entre los que se destaca el derecho a la comunicación; son, además, unos derechos que se hacen carne. Estas luchas en buena parte hoy tienen lugar gracias a muchos de los aportes realizados desde este campo de conocimiento en la medida en que ellos permiten entender que la comunicación es más una cuestión de sentidos sociales que de aparatos, de actores más que de medios y que lo que allí se pone en tensión no es ni más ni menos que los modos en que administramos la vida en común.

De este modo, lo que llamamos las grandes preguntas cobran especial relevancia cada vez que asumimos que la producción de conocimiento debe estar al servicio de la transformación, del mejoramiento de la calidad de vida, de la

emancipación de los pueblos. Pero, y qué sucede entonces con la pregunta por la corporalidad, esa que funcionó tan bien durante las largas décadas neoliberales para explicarnos qué es lo que estaba pasando con los sujetos, cómo se re-construían allí en la politización de sus vidas cotidianas y con una fuerte atención a los cuerpos, sus dinámicas y sus estéticas. Cuando el Estado se quedó chico, parecía que se habían achicado también los interrogantes y sus reflexiones atendieron vastamente a las pequeñas historias, a los micro-poderes, para explicar el mundo que estábamos habitando y los modos de congregarnos allí.

Así, un primer desafío que se nos plantea tiene que ver con la sensación inicial de estar retomando una pregunta que parece vieja, pero en un nuevo contexto, e indagar en los significados que tiene hoy poner en cuestión los saberes acerca del cuerpo y la comunicación, en los por qué y para qué reflexionar ahora acerca de esta relación. Partimos entonces de considerar que el cuerpo es siempre comunicación en la medida en que necesariamente es una construcción simbólica más que un dato o un hecho biológico, natural. En este sentido, la experiencia subjetiva del cuerpo lleva inscriptas determinadas relaciones de poder que son incorporadas por los sujetos a partir de un determinado orden social en una relación de internalización-externalización de las pautas culturales.

Decimos que ésta no es una pregunta del todo nueva ya que el cuerpo como objeto de análisis es y ha sido abordado desde múltiples lugares y tradiciones de pensamiento, tanto en los estudios de comunicación como en todo el ámbito de las ciencias sociales. Si el cuerpo fue uno de los grandes protagonistas de las miradas que daban cuenta de los micro relatos, también debemos destacar que éste fue centro de las reflexiones y disparador de debates acerca de las nuevas estéticas generadas por el mercado, las revoluciones femeninas, las identidades sexuales, entre otros, que excedieron el ámbito de lo privado instalándose en las agendas políticas, académicas y mediáticas.

Así, el cuerpo se presenta siempre polifónica y conflictivamente: es visto en tanto dispositivo comunicacional, como lugar de anclaje de los procesos sociales, de la historia, de la memoria y de la política; como portador-creador digno de conocimiento, o como indigno en relación al pensamiento. También el cuerpo es tratado como espejo del otro y reflejo de los vínculos sociales; es mediatizado en nuestras sociedades contemporáneas; entendido como movimiento, resistencia, aguante; como vehículo del sujeto y es educado/disciplinado.

Existen dos grandes corrientes desde las que se ha estudiado al cuerpo. La primera de ellas reconoce las dimensiones biológicas de la existencia humana y

propone una articulación entre sistemas orgánicos, marcos culturales y procesos sociales. La segunda de estas corrientes entiende al cuerpo como un sistema de símbolos, como una construcción social de poder y conocimiento en la sociedad, incluso, como efecto del discurso. Pero, debemos señalar que ninguna de ellas es unívoca: ambas perspectivas aportan elementos valiosos para el estudio del cuerpo y la subjetividad (Vivero y Garay, 1999, p. 20-21), o como llamaremos aquí a la experiencia subjetiva del cuerpo: corporalidad.

Son justamente las dualidades y los intentos de superación de las mismas, las que tensionan/acompañan el desarrollo de las reflexiones y los estudios acerca del cuerpo: naturaleza-cultura o biología-biografía; individuo-sociedad; razón-emoción; pensamiento-corporalidad. Si, como dice Mariano Giraldes (1994, p.32), el cuerpo es todo lo que vemos de nosotros mismos, pero también lo que no vemos -ya que pertenece tanto a los ámbitos de lo real y de lo imaginario: se entrecruzan en él lo biológico y lo simbólico, la especie, la historia personal y social-; entonces, referirnos al cuerpo implica atender a él desde una perspectiva global o integradora de cada uno de los aspectos que lo constituyen.

En esta perspectiva, Jaime Breilh (1999, p. 138) plantea que: *“lo social y lo biológico forman una unidad compleja y dinámica que es el resultado de las relaciones de transformación permanentes, que ocurren en un momento histórico determinado entre los procesos singulares de los cuerpos y los procesos colectivos del grupo al que se pertenece”*.

En “Antropología del Cuerpo y la Modernidad”, David Le Breton (2008, p.14) señala que *“el cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él”*. Así, explica que más que un dato biológico e indiscutible el cuerpo es una construcción sociocultural; sin embargo, las sociedades occidentales frecuentemente lo formulan desde unos saberes basados en la biología y en la medicina. Pero esta tradición biomédica, homogénea y hegemónica, encuentra su contracara en el tratamiento de las creencias, los hábitos y los comportamientos de los sujetos. De esta manera, emergen nuevas corrientes que toman en cuenta los aspectos socioculturales, además de los biológicos, tal como lo propone Breilh. Son, sobre todo los aportes de la antropología y de la sociología los que imprimen una perspectiva sociocultural sobre el cuerpo, reconociendo unos saberes otros/alternos al paradigma biomédico.

De esta forma, los saberes sobre el cuerpo son múltiples, y algunas veces, agrega Le Breton (2008, p. 85) son *“bastante vagos”*. Pero estos saberes –si- gue el autor- son más *“saberes-hacer o saberes-ser”* porque, en primera instan-

cia son saberes sobre el hombre. Y es sobre ellos, o bien sobre las creencias prácticas que, -como indica Pierre Bourdieu (2010, p. 111) son más un estado del cuerpo que del alma o adhesiones dogmáticas- hay un poder. El poder del sujeto entendido como una unidad cuyas necesidades exceden a las biológicas y ponen sobre la escena las necesidades afectivas y sociales. Así, en la medida en que el cuerpo implica una serie de creencias e inscripciones del poder, la pregunta por la corporalidad sostiene su actualidad.

Trabajos como los de Michel Foucault en su obra *Vigilar y castigar* (1976) dan cuenta de cómo las sociedades del siglo XVIII en adelante configuran un cuerpo-máquina. En el auge del desarrollo político, técnico, económico que funda las sociedades capitalistas, el cuerpo adquiere un nuevo valor que se corresponde con la fuerza de trabajo. Este cuerpo, que en las sociedades previas era castigado –o susceptible de ser ajusticiado-muerto-en público cada vez que atentaba contra los intereses del feudo o del rey; es ahora un cuerpo al que se debe “dejar vivir” en favor de la optimización de la producción de bienes y/o servicios.

Es, entonces, mediante ciertas técnicas que se irán modelando, disciplinando, los cuerpos y las subjetividades: *“las disciplinas funcionan cada vez más como técnicas que fabrican individuos útiles. De ahí el hecho de que se liberen de su posición marginal en los confines de la sociedad y que se separen de las formas de la exclusión o de la expiación, del encierro o del retiro. De ahí el hecho que pierdan lentamente su parentesco con las regularidades y las clausuras religiosas. De ahí también que tiendan a implantarse en los sectores más importantes, más centrales, más productivos de la sociedad; que se conecten algunas de las grandes funciones esenciales: la producción manufacturera, la transmisión de conocimientos, la difusión de aptitudes y de tacto, el aparato de guerra. De ahí, finalmente, la doble tendencia, que vemos desarrollarse a lo largo del siglo XVIII, de multiplicar el número de las instituciones de disciplina y de disciplinar los aparatos existentes”* (Foucault, 2009, p.243-244).

El proceso de normalización que define el orden moral y político de las sociedades capitalistas es señalado por Foucault a partir de dos procesos u operaciones articuladas entre sí que son el Biopoder y la Biopolítica. El primero, refiere al control del cuerpo-máquina mediante las tecnologías que operan/performan sus actitudes: como vimos, estas tecnologías de disciplinamiento se corresponden con las instituciones modernas. En tanto, la Biopolítica se dirime en lo que se considera cuerpo-especie: esto es, la modelización o racionaliza-

ción de la especie humana que se regula a través de dispositivos como el control de la natalidad, de la fecundidad, de la mortalidad; siempre basados en saberes científicos como la demografía o la epidemiología que se traducen en planificaciones familiares o de la salud pública, por ejemplo (Fassin, 1999, p. 30-32).

Sin embargo, y paradójicamente, estas técnicas o prácticas que modelan al sujeto moderno a partir del cuerpo, no hacen más que producir un borramiento de ese cuerpo al que se corrige, se educa, se sana o se encierra en favor de la individuación (Le Breton, 2008, p. 27; Paponi, 2006, p. 108). Mediante las acciones cotidianas el cuerpo se vuelve invisible, se disocia del hombre y le queda como un objeto que le pertenece: el sujeto es ahora el poseedor de un cuerpo que se dignifica en el trabajo, *“donde encuentran su esencia”* (ídem: Paponi).

Es éste un cuerpo encerrado y además, silenciado, alejado de los placeres de la carne, cuya cercanía provoca pudor. Es el cuerpo higienizado, ascético. El que debe guardar/cuidar los estados emocionales. Es el cuerpo de la razón, del orden y del progreso. Y es, también el cuerpo que resiste o que se escapa –se fuga dirá Gilles Deleuze (2001) - mediante esas pulsiones que Sigmund Freud denomina de vida y de muerte: allí este cuerpo puede hablar/gritar en el arte – cuando hay tiempo para el ocio- o a través del dolor del accidente doméstico, de la enfermedad o de la separación del ser amado; de la saciedad que provocan ciertos consumos, por ejemplo.

El cuerpo, recordemos, es inscripto en una historia que lo contiene, un saber que lo domina y un poder que permite a este sujeto moderno determinadas condiciones de existencia. El cuerpo conforma con la sociedad una relación necesaria y fundante. De esta forma, expresa Paponi (2006, p. 106-107): *“... el cuerpo es superficie de inscripción de las prácticas de poder. El poder produce realidad. El cuerpo es, en este caso, esa realidad”*.

Cuerpo/comunicación

La relación cuerpo/comunicación implica hoy la necesidad de colocar la mirada en aquellas articulaciones entre las dimensiones biológicas y biográficas de los sujetos para dar cuenta, así, de cómo es que la cultura se encarna, se incorpora en los sujetos y cómo éstos a su vez configuran determinadas corporalidades mediante las que expresan los contextos que (los) habitan, y no sólo a las maneras en que los avances científicos y tecnológicos afectan la corporalidad.

En este sentido, retomamos aquí la propuesta de Gabriel Cachorro (2004, p. 37) acerca del desplazamiento que tiene que ver con abandonar la noción de comunicación no verbal –que trata al cuerpo como un mero dispositivo que expresa una serie de códigos o lenguaje en el proceso de una comunicación lineal, instrumental- para aventurarnos en la noción de comunicación corporal que contempla los postulados de la comunicación no verbal, pero se sumerge en la indagación de esas zonas o dimensiones del cuerpo menos tangibles, trasladando la mirada de lo explícito a lo implícito.

En nuestras sociedades el tratamiento de la relación cuerpo/comunicación tiene lugar de diversas maneras que implican, cada una de ellas, unas determinadas relaciones de poder: *“el cuerpo humano, centauro de los sentidos, es carne y es encarnación. Sobre lo que hay en su interior, y cuyo mapa anatómico no revela ni puede hacerlo, mucho se ha especulado. Haya sido llamado don divino, mecanismo o subjetividad, cada época rehízo al cuerpo a su imagen y semejanza”* (Ferrer, 2006, p. 11). Vemos, por ejemplo, que hoy aún es posible reconocer la concepción de un cuerpo asimilado a una máquina, como un objeto o alter ego de los individuos al que éstos deben cuidar e incluso vencer sus límites, o bien como un proceso en permanente construcción indisociable de la subjetividad (Le Breton, 1998; Cachorro, 2004; Ferrer, 2006).

Es entonces que la corporalidad, esta experiencia subjetiva del cuerpo en la cultura, nos plantea la pregunta por cómo es que se construyen las subjetividades -o las subjetividades corporales- a partir de este cuerpo mundo o cuerpo vivido. Las técnicas de disciplinamiento y de control, esas que Michel Foucault (1990) llama “tecnologías del yo” y que configuran a los sujetos modernos se convierten entonces en unas herramientas válidas para indagar en las subjetividades corporales; sujetos a los que –precisamente- se les amputa el desarrollo (nunca la potencia) de esta percepción en favor del orden, el progreso y la razón.

Los sujetos aplican estas tecnologías directamente a los cuerpos y es en esta actividad que se constituye la subjetividad, mediante un proceso que es dinámico, que los reconfigura y transforma la realidad objetiva del yo (Orellana, Mera, Medina, 2006, p. 178) en tanto se desarrolla en un determinado contexto histórico y social: el cuerpo moderno es aquel caracterizado por la norma, por la homogeneidad: *“fundado en la subjetividad de la racionalidad, la institucionalidad, la lógica patriarcal, la productividad, la identidad binaria de género, la idea de la blanquitud. Pero ese cuerpo ha transitado hacia una subjetividad híper estimulada, mediatiza-*

da, espectacular y globalizada, de manera que existen ambas prescripciones para los sujetos contemporáneos”, afirman Cabra y Escobar (2014, p. 75).

Estas tecnologías conforman los modos del poder/saber que operan en todos los órdenes de la vida social generando en los sujetos tanto la experiencia de sí mismos como de las formas de relación con los otros. De esta forma, el sujeto queda sujetado en tanto se configura desde la similitud, toda expresión que excede a la norma es considerada extraña, cercana a la locura, desviada, peligrosa.

Es de este modo que la vivencia y la configuración/invención del cuerpo resultan del conjunto de prácticas sociales y culturales de un grupo, y a la vez constituye el asiento de la subjetividad. Pero en este juego de configuración de la subjetividad es necesario considerar que no sólo las instituciones configuran/afectan a los sujetos, sino que éstos también las modifican/afectan a partir del reconocimiento de su propia potencia. Así es que el cuerpo y la subjetividad se perfilan como una serie de acciones y proyecciones en las que median diversos (en muchos casos contradictorios) discursos, y distintas opciones de intervención que pueden alterar tanto la dimensión cultural de la vida, como la biológica (Cabra y Escobar, 2014, p.33).

En “El malestar en la cultura” Sigmund Freud (1929-1930) nos muestra que el cuerpo tiene menos que ver con sus aspectos fisiológicos que con la cultura, así las concepciones subjetivas que giran en torno a él no sólo dan cuenta de los modos de la experiencia del cuerpo (o del cuerpo vivido) sino también del proceso de permanente construcción que caracteriza a la corporalidad y de las tensiones y disputas que alojan estos procesos. De este modo, la comunicación corporal como un “*diálogo abierto sin fin*” (Cachorro, 2004, p. 35) comprende múltiples dimensiones que se sitúan en lo sutil y en lo indicial, expresando el contenido de algo más amplio, más denso y profundo que tiene que ver con la generación, la época y la sociedad que atraviesan a los sujetos.

Marcas de la cultura

La tarea de dar cuenta de cuáles son los modos en que las culturas son incorporadas por los sujetos requiere de conocer cómo es que ellos establecen unas configuraciones o composiciones sociales donde se entretejen deseos, afectividades, intereses, relaciones de fuerza, de poder, tensiones y conflictos. Lo que llamamos sociedad más que la suma de acuerdos entre individualidades

es una relación incesante entre sujetos y culturas, de manera que abordar por separado ambas nociones implica unos problemas o limitaciones a la hora de pensar en cómo es que la sociedad expresa los acuerdos o sentidos de un grupo de individuos interdependientes a la misma vez que éstos, a través de sus prácticas, dan cuenta de las marcas de dicha sociedad a la que permanentemente configuran.

En esta relación entre individuo (o estructuras psicológicas individuales, estructuras de personalidad) y sociedad (estructuras sociales o composición) nada es inalterable ya que ambas son estructuras mutantes y dinámicas que tienen lugar en determinados tiempos y espacios (Elías, 2010, p. 33-37) generando unos procesos civilizatorios que, a modo de espiral, van actualizándose y caracterizando épocas y generaciones.

Para explicar estos procesos civilizatorios, es decir, los cambios sociales, Norbert Elías (2010) utiliza los conceptos de psicogénesis y sociogénesis que resultan válidos para el tratamiento de las prácticas de los sujetos contemporáneos situándolos históricamente. De esta manera, las nociones de psicogénesis y sociogénesis remiten a los cambios a largo plazo en las conductas de los sujetos y a los cambios en las figuraciones sociales, respectivamente. Indagar desde este enfoque la relación cuerpo/comunicación y específicamente en los modos en que tienen lugar las experiencias subjetivas del cuerpo en las tramas sociales contemporáneas, nos permite des-cubrir (esto es: quitar el velo sobre aquello que está tapado, implícito o invisibilizado) la articulación entre ritmos, variaciones y transmisiones generacionales de las experiencias presentes en la corporalidad.

En este sentido, tales nociones resultan claves para el tratamiento del cuerpo, toda vez que entendemos que éste constituye una entidad que conecta el adentro con el afuera, se halla en permanente construcción mediante figuraciones y desfiguraciones constantes y sus vínculos son tantos que hasta parece que todo tiene que ver con el cuerpo. Así, la comunicación que de allí se desprende es multidimensional (Cachorro, 2004, p. 37) y capaz de manifestar las diferentes acciones y posiciones de los sujetos en relación a la cultura de la que forman parte.

Siguiendo esta idea del carácter indicial de la comunicación corporal, resultan fundamentales los señalamientos de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty atentos a la idea de que no es posible decir solamente que estamos en el mundo, sino que debemos decir que el mundo está en nosotros, esto es: el cuerpo más que un objeto indestructible atemporal, es necesariamente un cuerpo vivido (citado en Peláez, 2007, p.77). Esta idea nos permite pensar que

aquello a lo que llamamos corporalidad –o experiencia del cuerpo en la cultura– es donde adquieren forma las percepciones, la sensibilidad, las emociones y la sensibilidad en tanto producto social y condición de posibilidad del sujeto (Pedraza, 2004b).

Y es en este cuerpo vivido donde podemos reconocer las tensiones que atañen a las instituciones modernas y las disputas e incertidumbres que traen consigo las nuevas tecnologías del yo del mundo globalizado, higienizado (tales como los psicofármacos, los medios de comunicación y las TIC, las técnicas de autoayuda y/o New Age, entre otras), en el que aún predominan unas subjetividades configuradas alrededor de la idea del “yo por sobre el tú, por sobre los otros”, o del autocuidado que deposita en los sujetos individuales las responsabilidades de los aconteceres sociales. Y es también éste el cuerpo que, muchas veces, excede los límites de la racionalidad y no puede ser comprendido desde las lógicas de la razón liberal; en sus prácticas de consumo, en sus modos de habitar el espacio público, de disputarlo políticamente.

Estas corporalidades portan indicios, marcas de su época: transformaciones estéticas -y éticas-, daños, heridas, que las preceden y las proceden, volviéndolas nuevamente al centro de la escena, pero ya no para pensarlas sólo en términos de pequeños relatos o como el reemplazo de una simbólica social vulnerable que reposa en el cuerpo la única posibilidad de certidumbre. A la luz de un contexto donde la ampliación de derechos permite la experiencia de la restitución o reconstrucción de los lazos sociales, estos indicios presentes en la corporalidad nos invitan a indagar en ella, a bucear en estos rastros la articulación, la expresión y/o manifestación de los procesos que les dan origen, causa, sentido.

David Le Breton (1998, p. 36) dice que nunca estamos solos en nuestros cuerpos ya que en él cargamos las huellas de nuestra historia, la sensibilidad personal, pero también unas dimensiones que se nos escapan y tienen que ver con los simbolismos que le dan carne al vínculo social, sin las cuales no seríamos nosotros mismos. Estas huellas, estos indicios o detalles como se presentan en el método morelliano que rescata Carlo Ginzburg (2002, p.138) pasan inadvertidos si analizamos la corporalidad desde una perspectiva de la comunicación no verbal, cuando en realidad resultan claves para comprender los procesos sociales. En cambio, desde una mirada atenta a la propuesta de la comunicación corporal los indicios no sólo cobran relevancia, sino que son las llaves que nos permiten tender puentes y comprender las articulaciones entre los aspectos

evidentes y los implícitos de la corporalidad, esto es: las conexiones subjetivas entre los adentro y afuera que encarnan (y dan carne) a la cultura.

El tratamiento del paradigma indiciario implica un aporte sustancial para el abordaje de la experiencia del cuerpo en la cultura en tanto una de las mayores dificultades existentes a la hora de trabajar sobre la dimensión de la corporalidad tiene que ver con los métodos y técnicas de indagación sobre el cuerpo. A la vez, la reflexión a partir del método morelliano vuelve posibles las formulaciones de unos interrogantes que, atentos a las discusiones contemporáneas alrededor de las transformaciones sociales y las condiciones de la producción de conocimiento, apuestan a indagar de un modo articulado (y ya no fragmentado) en las relaciones cuerpo/comunicación e individuo (psicogénesis)/sociedad (sociogénesis).

Este denominado método morelliano basado en el hallazgo de indicios -en reconocimiento del crítico de arte Giovanni Morelli quien buscaba en las obras los detalles menos trascendentes y menos influidos por las escuelas pictóricas a las que pertenecían los artistas, y a partir de ellos establecía un catálogo capaz de identificar a cada autor (Idem)- propone una forma de construcción cognitiva fundada en la ponderación de datos experimentales que dan cuenta de una realidad que en sí misma no se puede experimentar (podemos observar el acto fallido que nos permite inferir la neurosis obsesiva, pero no podemos observar la neurosis obsesiva en sí misma).

Ginzburg (2002, p. 110) sostiene que los *“indicios mínimos han sido considerados, una y otra vez, como elementos reveladores de fenómenos más generales: la visión del mundo de una clase social, o bien de un escritor, o de una sociedad entera”*. Así, el autor reconoce este método indiciario en el trabajo de Morelli, pero también en la novela policial de Arthur Conan Doyle y en el psicoanálisis de Sigmund Freud. Sherlock Holmes, el célebre detective de la literatura, resuelve delitos a partir del reconocimiento de detalles en apariencia poco trascendentales, pero que dan cuenta de las marcas subjetivas de sus autores, tales como las cenizas de cigarrillos, los detalles de las constituciones anatómicas, etc.

Freud reconoce en Morelli a un antecesor del psicoanálisis. En lugar de detalles, él halla síntomas a partir de los que interpreta elementos que están en el inconsciente colectivo e implican elementos reveladores frente a lo inaccesible que puede ser la observación directa que se basa muchas veces en datos superficiales. Así, el observador reconstruye a partir de esos indicios un relato coherente valiéndose de la inducción. Estos indicios son generalmente con-

ductas involuntarias, inconscientes, lapsus en el actuar que logran sobrepasar las barreras de la voluntad y de la convención. A su vez, estos indicios dan cuenta del posicionamiento teórico y político de quien los mira y de los marcos inteligibles y sensibles que legitiman determinados enfoques epistemológicos. De manera que la interpretación de los indicios se encuentra sujeta a los modos en que el observador comprende y reflexiona sobre su propia práctica y los sentidos producidos en el marco de la cultura que lo configura.

Mirar el detalle en la totalidad implica entonces echar luz sobre un modo de conocimiento de la realidad social que habla tanto de los indicios –que dan cuenta en lo particular de lo general, en una constante articulación como nos muestra Norbert Elías- como de quien los reconoce e interpreta. Ello plantea un modo de conocimiento que lejos de ser individual se constituye en un diálogo si fin, sin el que la interpretación de las marcas de la cultura carecen de toda validez: es en esta interdependencia donde se juegan los sentidos sociales y las preguntas acerca de la construcción de los objetos de investigación, los por qué, los para qué y el lugar de la intervención como dimensión inseparable de los procesos de conocimiento.

Freud (1929-1930) nos muestra cómo es que los ideales de la cultura son incorporados por los sujetos y los modos en que éstos actúan en relación a los imperativos sociales de su época que tienen la función de organizar la convivencia entre los hombres. Aquí, la corporalidad cobra especial relevancia ya que el cuerpo se presenta como el primer lugar donde se manifiestan las tensiones (dolores, infelicidades, malestares) provocados por el orden o la regulación de la vida en común y es allí donde justamente se presentan los síntomas como indicios o marcas de los modos en que los sujetos interaccionan entre sí, sublimando, negando o transgrediendo las pautas colectivas.

Estos malestares que vivencian los sujetos provienen de tres fuentes principales que son la híper potencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad (Freud, 1929-1930, p. 85). Esta última fuente se presenta siempre como la más dolorosa y angustiante y al decir de Freud: *“todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo”* (Idem, p. 77).

Así el cuerpo es simultáneamente fuente de padecimientos y placeres, y los síntomas, indicios, detalles, marcas que se inscriben en él nos hablan más de los aspectos biográficos de los sujetos que de sus condiciones biológicas. Con

ello se validan los postulados del psicoanálisis a partir de los que la palabra –que remite a la institución de la cultura- puede generar en los sujetos bienestar tanto como llevarlos a la total destrucción. Y también aquí se sostiene la propuesta de una comunicación corporal donde el tratamiento del cuerpo supera los dualismos naturaleza-cultura, cuerpo-mente, emoción- razón, femenino-masculino, individuo-sociedad, adentro-afuera; entendiendo que estos aparentes opuestos son, en realidad, unos procesos complejos e interdependientes.

Interrogantes en torno a la corporalidad

Friedrich Nietzsche (2001, p.64) señala que el cuerpo tiene una realidad sensible que no se agota en su condición de superficie discursiva, ni se determina de manera absoluta por el poder. El cuerpo, así, no es posible de ser definido ni determinado por el discurso: hay en él una dimensión profundamente animal que no se agota en el decir: *“dices yo y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer –tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo”* (Idem).

En esta línea, los aportes de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty nos muestran que el cuerpo es creador de significados y de experiencias mediante la percepción –entendida como la vivencia y creación del mundo y no como su mera contemplación-. La noción de ser-en-el-mundo planteada por los fenomenólogos propone que desde que nacemos estamos abiertos al mundo y somos carne con él en tanto la existencia se encarna (perceptiva, sensible y corpóreamente) en determinados tiempo y lugar.

Esta idea, que implica necesariamente uno de los postulados de la comunicación corporal, cuestiona la concepción de un sujeto individual, autónomo, racional; separado de su cuerpo y de la sociedad. Así, este cuerpo-mundo es, a la vez, vivencia y sensación que configuran los sentidos y las significaciones: *“la sensación está unida al significado. La experiencia tiene un sentido para quien la vive. (...) Y en esta medida, el cuerpo es el que puede (...) transformar el sentido del mundo”* (Cabra y Escobar, 2014, p. 132).

De esta manera, la corporalidad no es sólo un modo de pensar el mundo, sino también de sentirlo y -sobre todo- de transformarlo: *“para Gabriel Marcel, ‘yo soy mi cuerpo’. Pero no es sólo el cuerpo lo que interviene, pues por su mediación se coloca un aspecto general del mundo sensible bajo el escrutinio de nues-*

tra mente” (Mundo, 2012, p. 28). Merleau-Ponty entiende que toda percepción es una comunicación en tanto codifica el mundo y lo convierte en un tejido familiar y coherente (Le Breton, 2007, p. 14). Es de manera que estos elementos, como las percepciones, más que en un dato fisiológico se fundan en determinadas orientaciones culturales: no son coincidencias con las cosas, sino interpretaciones.

Con ello, explorar en los indicios de la corporalidad implica una doble operación que tiene que ver con reconocer en la superficie del cuerpo los rasgos sociales de la época que sirven de nexo al interior del mismo, en una articulación con los modos en que los sujetos experimentan estas marcas y las exteriorizan consciente e inconscientemente. En este sentido es que aquí nos preguntamos por los modos en que estas dimensiones del cuerpo no siempre tangibles como las percepciones, sensaciones y afectividades que lejos de estar escindidas de los aspectos fisiológicos, el lenguaje y el pensamiento, constituyen parte del proceso cuya vivencia produce significados y se presentan, también, como condición de posibilidad del sujeto.

Si atendemos a que las diferentes experiencias subjetivas del cuerpo dan lugar a modos particulares de estar en el mundo, esto es, formas de relación y configuraciones sociales, prácticas hegemónicas e instauraciones de cuerpos legítimos; vemos cómo es que el cuerpo resulta una dimensión clave para la inauguración de las sociedades capitalistas. Éste que ha sido negado por las tradiciones judeocristianas –sobre todo en los tiempos pre modernos–, resulta vital para el desarrollo de las industrias y de las ciudades.

Este cuerpo occidental se constituye como un capital en sí mismo, posible de ser ofertado como fuerza de trabajo haciendo posible la experiencia de la corporalidad en relación al trabajo, a la razón, al disciplinamiento basado en la higienización, el ascetismo y la regulación emocional. Entendido como una cosa/objeto este cuerpo escindido del sujeto favorece, por ejemplo, su explotación. Silvia Citro (2012, p. 31) nos explica que violencias como el racismo, la esclavización y colonización, y las violencias de clase se corresponden con esta lógica dualista, fundante de la Modernidad y rápidamente identificada con la célebre frase de René Descartes: “pienso, luego existo”.

La vivencia de estos cuerpos se caracteriza por el trazado de unos límites claros entre el adentro, la vida privada y el afuera, el espacio público; como aspectos disociables que clasifican lo que cabe y lo que queda excluido del orden social dominante, que es blanco, masculino, heterosexual y adulto. Tales características destacan la presencia de la corporalidad moderna que, para mediados

del siglo XX se ve alterada por la irrupción de unas voces, de unos cuerpos otros que demandan un cambio en las lógicas sociales. Entre ellos, los jóvenes, los trabajadores y las mujeres aparecen como actores protagónicos de las disputas por las normas que regulan el Estado y la sociedad. Y lo hacen poniendo en cuestión el cuerpo moderno.

Calles y plazas comienzan a verse colmadas de unas corporalidades que transgreden a su paso muchas de las reglas del hábitat del espacio público. Y ello no sólo sucede mediante las nuevas estéticas que de alguna manera identifican a estos nuevos actores, sino que los modos en que se ocupan la calle y la plaza se corresponden, también, con una determinada visión de mundo que ahora lo recorre en diferentes luchas por los derechos sociales, la igualdad de género, o la imaginación al poder. Pensemos, por ejemplo, en los descamisados de Evita, o en la célebre imagen del día de la lealtad peronista –una clara expresión de defensa de las conquistas sociales- que muestra a los obreros refrescando sus pies en la fuente de la plaza. O, en las mujeres que visten de pantalón, practican el sexo por placer y promueven la utilización de anticonceptivos. O los jóvenes que adquieren protagonismo cuando exceden los muros de las instituciones como las educativas y ocupan el espacio público, modificando no sólo su estética sino y fundamentalmente sus significaciones cada vez que impugnan el orden hegemónico.

Actualmente la experiencia del cuerpo se halla en el centro de la escena y lo hace desde múltiples lugares. Como territorio de disputa, la corporalidad aparece como sitio indiscutible en las principales prácticas que otorgan identidades colectivas a los sujetos, como la educación, la política, la cancha o ámbitos deportivos masivos-populares, los recitales de música que convocan a multitudes, etc. Allí, todas las veces, se trata de poner el cuerpo, sin él no hay anclaje identitario, ni sentido, ni sentimiento. Es éste un territorio de tensiones que son físicas, pero que son más profundas e intangibles cada vez que allí se incorporan los debates, por ejemplo, acerca de la diversidad sexual, del parto respetado, de la despenalización del aborto para las mujeres, de las cuestiones de género y las posiciones que en el espacio social pueden ocupar hombres y mujeres; por citar sólo algunos ejemplos que borran por completo la escisión entre el adentro y el afuera de la corporalidad, planteándonos allí una serie de continuidades.

En una sociedad que valora determinada construcción de la belleza y los ideales de la juventud, los sujetos participan o se ven expuestos al trabajo permanente sobre su propia imagen y toda práctica vinculada al autocuidado (o cuidado de sí) que van desde las cirugías estéticas, pasando por hábitos alimen-

ticios, las llamadas técnicas new age, hasta la actividad extrema o deportiva, entre otras muchas. Una imagen vale más que mil palabras, según rezan a diario las culturas occidentales, y en momentos de auge de mediatización de todas las instancias de la vida social, el reconocimiento y la exposición/exhibición del cuerpo-imagen se traduce en deseo, admiración, espectáculo o estigmatizaciones que se imponen como superficie para las relaciones intersubjetivas. Pero también aparece este cuerpo vivido desde una nueva conciencia de época donde, por ejemplo, las enfermedades se relacionan con mayor naturalidad que en décadas anteriores con los estados emocionales, como corolario del incremento de la atención psico y sociogenética sobre el propio cuerpo.

Y es que, si bien desarrollaremos esto a lo largo de los capítulos siguientes, el cuerpo en las sociedades capitalistas es un valor a la vez que objeto inalienable del sujeto: si las regulaciones del capital acumulan para unos pocos y quitan todo al resto, la experiencia de la corporalidad se corresponde con la propiedad –tal vez la máspreciada- de los sectores subalternos. Además, este cuerpo capital cobra especial relevancia en tiempos donde el futuro llegó hace rato y el presente se erige como temporalidad hegemónica: ¿qué hay más presente que un cuerpo vivido? Con ello entendemos que el cuerpo es poder antes que cualquier otra cosa. Ya sea para impugnar, resistir, rechazar un orden social; como para continuarlo, recrearlo o negociarlo las prácticas mencionadas significan siempre en alguno de estos sentidos.

Desde aquí nos preguntamos, entonces, por cómo es que los sujetos pueden (re) inventarse en la experiencia del cuerpo y con ello mutar los modos de estar juntos con los otros, en y con el mundo. Los contextos actuales nos permiten reconocer los modos en que los jóvenes están poniendo sus cuerpos a diario en distintos ámbitos: hacen política, desde el amor y la alegría, proponen equidad, dicen no a las exigencias de los grandes poderes hegemónicos que no hacen más que robar la dignidad de los pueblos; inauguran nuevos tiempos/espacios para vivenciar el cuerpo en la red haciendo de lo virtual algo real, con sentido; exigen el derecho a ser sus cuerpos en las luchas por las identidades de género y diversidad sexual; y son, también, los cuerpos del horror que cotidianamente nos arroja la razón neoliberal: los cuerpos de la droga, los cuerpos desaparecidos, los cuerpos de las violencias.

Para comprender estas prácticas hay que verlas desde la experiencia, ya que no implican una racionalidad o concepto unívoco sino algo que sucede y que en el acontecer genera relato. La experiencia es para Baruch Spinoza (1670) la

potencia de los cuerpos, una dimensión complementaria que confirma aquello que a la razón –por sí sola- se le escapa: y los afectos son, para él, la base de los valores. Pero, sostiene Spinoza, que los valores se erijan sobre las pasiones los vuelve relativos. Sin embargo, ello no hace que éstos sean inútiles sino que –en tanto las pasiones no son relativas, ni gozan del mismo estatuto ético y moral- revelan los modos en que se vivencia una cultura, un tiempo histórico y fundamentalmente, de cómo operan los juegos de poder.

De este modo, en este trabajo nos formulamos unos interrogantes alrededor de la corporalidad y las subjetividades juveniles, especialmente atendiendo a las prácticas de consumo de pasta base de cocaína (paco). Entre estos interrogantes se nos presentan las preguntas por los modos en que las marcas de la cultura se hacen presente en los cuerpos del paco, cómo es que tales consumos proponen modos de estar juntos o bien, maneras de alterar un orden social. Hace un momento dijimos que el cuerpo se presenta como un capital único, especialmente para sectores subalternos, como podemos abordaje a los jóvenes de los sectores populares. Y es éste un cuerpo del aguante, un cuerpo duro, que un cuerpo que resiste, pero no parece ser un cuerpo al que puedan matar los consumos de drogas por sí solo.

Esto nos lleva a pensar hipotéticamente que los cuerpos del consumo de paco parecen estar caracterizados por la dureza: son esos cuerpos/jóvenes que están físicamente duros, tiesos, “zombies” o “muertos vivos” -como dicen ellos mismos, los medios, los médicos y hasta los académicos. De esta forma, podemos pensar también que la dureza, que es a la misma vez una cualidad física y una afectividad o modo de relación con los otros, comprende y explica la complejidad de lo que sucede en las subjetividades juveniles marginales al dar cuenta de una simbólica-afectiva que se inscribe en los consumos de droga, marcas de época, industria cultural y política. La dureza en tanto afectividad y simbólica propone otras articulaciones entre racionalidad y relaciones de poder que nos permite poner en cuestión las miradas extremas (tanto las románticas como las condenatorias) respecto de prácticas como las del consumo de pasta base que encuentran allí ambivalencias que se juegan entre disensos y resistencias, entre sobrevivencias y caminos sin salida.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BREILH, Jaime (1999). "La inequidad y la perspectiva de los sin poder: construcción de lo social y del género". En: Viveros Vigoya, Mara y Garay Ariza, Gloria. *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, pp. 130-163.
- CABRA A., Nina Alejandra y Escobar C., Manuel Roberto (2014). *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad*. Bogotá: IESCO-Universidad Central.
- CACHORRO, Gabriel (2004). "Dimensiones viscosas del cuerpo y la comunicación". *Revista Trampas de la Comunicación*, Num. 25. La Plata: EPC, pp. 28-41.
- CITRO, Silvia (2012). "Provocaciones antropológicas para pensar nuestra corporalidad". *Revista Todavía*. Fundación OSDE, pp. 29-35.
- DELEUZE, Gilles (2001). "Posdata sobre las sociedades de control". En: Ferrer, Christian. *El lenguaje literario, T 2*. Montevideo: Editorial Nordan.
- ELÍAS, Norbert (2010). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FASSIN, Didier (1999). "La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento". En: Viveros Vigoya, Mara y Garay Ariza, Gloria. *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, pp. 31-41.
- FERRER, Christian (2006). "Prólogo". En: Papalini, Vanina. *La comunicación como riesgo. Cuerpo y subjetividad*. La Plata: Al Margen, pp.11-13.
- FOUCAULT, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FREUD, Sigmund (1979). Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte I y II, 1915-1916), Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu.
- GINZBURG, Carlo (2002). "Señales. Raíces de un Paradigma Indiciario". En: *Discusiones sobre la Historia*, Madrid: Taurus.

- GIRALDES, Mariano (1994). "Didáctica de una cultura de lo corporal". En: *Educación por el movimiento y cultura de lo corporal*. Buenos Aires: Ediciones del autor, pp. 21-47.
- LE BRETON, David (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, David (2009). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (2004). "Nuevos regímenes de visualidad y des-centramientos culturales". En: Rodríguez-Carranza, Luz y Nagle, Marilene. *Re-escrituras. Texto y Teoría: estudios Culturales*. Países Bajos: Rodopi, pp. 19-40.
- MUNDO, Daniel (2012). *Merleau-Ponty existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- NIETZCHE, Friedrich (2001). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORELLANA, Mauro, Mera, María Noel y Medina, Ana Soledad (2006). "Las cirugías estéticas: un acercamiento a la subjetividad contemporánea". En: Papalini, Vanina. *La comunicación como riesgo. Cuerpo y subjetividad*. La Plata: Al Margen, pp. 177-192.
- PAPONI, María Susana (2006). "El cuerpo impregnado de Historia". En: Papalini, Vanina. *La comunicación como riesgo. Cuerpo y subjetividad*. La Plata: Al Margen, pp. 105-118.
- PEDRAZA GÓMEZ, Sandra (2004b). "Intervenciones estéticas del yo. Sobre lo estético – política, subjetividad y corporalidad". En: Laverde, María Cristina et. al. (eds.). *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central (DIUC) - Siglo del Hombre Editores, pp. 61-72.
- PELÁEZ, Gloria (2007). "Los duelos de la violencia". En Antípoda Num. 5. *Revista de Antropología y Arqueología*, pp. 53-74.
- VIVERO VIGOYA, Mara y Garay Ariza, Gloria (1999). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.

CAPÍTULO II

PROPUESTA METODOLÓGICA

Investigar el cuerpo

Esta tesis se realiza una pregunta fundamental que tiene que ver con el cuerpo y la comunicación, especialmente por los modos en que se vivencia el cuerpo y éste a la vez que porta las marcas de una cultura también es capaz de generar unos saberes y prácticas que antes de volverse verbo se sienten, se perciben, se hacen carne. Y con esta idea de la fenomenología de la carne como conexión entre el sujeto (y sus deseos, sus placeres, sus dolores, sus temores, sus memorias, olvidos y esperanzas) y el mundo social. Para indagar en cómo es que esta relación de la corporalidad se modela, se configura en el marco de nuestras sociedades tomamos el caso de los jóvenes consumidores de pasta base del barrio La Esperanza y de la villa 31 Bis.

Formulación del tema/problema:

Tema: La experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea: reflexiones sobre la corporalidad en contextos de exclusión desde una dimensión simbólico afectiva, a partir del caso de los jóvenes de sectores populares consumidores de pasta base de cocaína.

Problema: ¿De qué maneras es posible comprender la corporalidad de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína a partir de una dimensión simbólico afectiva y qué sentidos se construyen allí teniendo en cuenta: las relaciones con el espacio social en que ellos se desenvuelven; las marcas y los mecanismos de la exclusión inscriptas en sus cuerpos; así como también los sentimientos y emociones presentes el consumo de pasta base de cocaína?

Así, nos planteamos los siguientes objetivos:

General:

Analizar y comprender la experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea desde una dimensión simbólico afectiva, a partir del caso de los jóvenes de

sectores populares consumidores de pasta base de cocaína en el conurbano bonaerense durante el periodo 2008-2012.

Específicos:

Reconocer las relaciones entre las experiencias de los cuerpos de los jóvenes consumidores y el espacio social que los contiene.

Examinar con qué marcas y de qué modos el cuerpo se presenta en el consumo de pasta base de cocaína de los jóvenes.

Comprender los sentidos sociales y las corporalidades que se generan alrededor de la práctica consumo de pasta base de cocaína en los jóvenes.

Indagar en los sentimientos y emociones presentes el consumo de pasta base de cocaína y dar cuenta de su relación con la corporalidad y el espacio social.

El trabajo metodológico sobre el cuerpo no es tarea fácil: ¿cómo se aborda?, ¿se observa?, ¿se escucha?, ¿de qué modo registrar lo que allí sucede?, ¿será con el propio cuerpo? La mayoría de los estudios recorridos durante la formulación del problema de esta investigación y el planeamiento del trabajo de campo se valen de la palabra para llegar al cuerpo mediante entrevistas y registros autobiográficos, y también de la observación, unas veces participante y otras no, de acuerdo al problema a investigar.

Judith Butler (2006, p.280) plantea que las palabras tienen origen en el cuerpo y que el cuerpo es aquello sobre lo que el lenguaje vacila, que posee unos signos y sentidos que le son propios, de formas que permanecen en su mayor parte inconscientes. Cuerpo y palabra se hallan intrínsecamente relacionados, al decir de la autora: *“lenguaje y materialidad no se oponen porque el lenguaje es y se refiere a todo aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación”*.

El lenguaje es el vehículo por excelencia de re - producción social, al comunicarse entre sí la gente informa sobre el contexto, y lo define al momento de reportarlo: el lenguaje “hace” la situación de interacción y define el marco que le da sentido. Entonces, desde esta perspectiva se considera que describir una situación es producir el orden social que esos procedimientos ayudan a describir.

Esta “función preformativa” del lenguaje responde a dos de sus características. Una de ellas es la indexicalidad, es decir, la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartido, del origen de los significados y su complejidad en la comunicación. La otra propiedad del lenguaje tiene que ver con la reflexividad. Las descripciones y afirmaciones sobre la realidad además de in-

formar sobre ella la constituyen. Rosana Guber (2001, p. 27) señala que admitir la reflexividad del mundo social tiene varios efectos en la investigación social. De un lado, los relatos del investigador son comunicacionalmente intencionales a la hora de describir datos de una situación, además no son meras descripciones sino que producen las situaciones mismas que describen. De otro lado, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son independientes ni opuestos a los fundamentos epistemológicos del sentido común. Por último, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que se usan en la vida cotidiana. De esta forma, es tarea del investigador aprehender las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación.

Entendiendo que la metodología remite a una serie de decisiones que el investigador debe ir tomando en el proceso de la investigación, investigar el cuerpo (sobre el cuerpo y en el cuerpo) obliga a correrse de una concepción metodológica dogmática y tecnicista para dar espacio a la construcción crítica y creativa de un marco analítico capaz de comprender este objeto de estudio.

Investigar las prácticas de los actores sociales requiere de reparar en las múltiples y complejas dimensiones de su subjetividad, con lo que el trabajo de campo resulta necesario para describir y explicar el espacio social en el que los sujetos se desarrollan como tales; ya que sólo se pueden conocer otras realidades a través de la propia exposición a ellas. Con ello, esta investigación asume una perspectiva metodológica cualitativa, en tanto desde allí es posible conocer los sentidos y significados que subyacen a los discursos y a las prácticas de los sujetos, y el modo en que tales significaciones se articulan con las estructuras materiales e históricas. Así, para esta investigación los aportes y elementos de la teoría fundamentada resultan centrales para el trabajo de campo y el desarrollo analítico.

Elementos de la teoría fundamentada

Daniel Jones, Hernán Manzelli y Mario Pecheny (2007, p. 47) sostienen que la investigación cualitativa puede entenderse como un bricolaje y el investigador como un bricoleur que organiza métodos y técnicas para el abordaje de su objeto de estudio. En el libro “Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales”, coordinado por Ana Lía Kornblit, los autores dedican todo un capítulo a la minuciosa explicación de la teoría fundamentada.

Se refieren a ella como un enfoque de investigación que demanda un acercamiento profundo al ámbito de estudio y que lleva esta profundización al análisis teórico, desde allí el investigador y los datos interactúan de manera permanente. Esta perspectiva metodológica es más un estilo de hacer análisis cualitativo que un método en sí o una técnica específica, que se basa en un procedimiento analítico creado con el fin de generar conceptos y desarrollar una teoría a partir del material recabado del estudio de casos.

La teoría fundamentada, explican los autores, se basa en la premisa de que la teoría es indispensable para conocer y comprender las prácticas sociales, de modo que el investigador debe estar permanentemente rediseñando y re-integrando sus nociones teóricas al mismo tiempo que revisa el material o los datos del campo. Aquí, las ideas teóricas se corresponden con las categorías y con las hipótesis.

Las categorías son las que permiten codificar los “incidentes”, que son los hechos particulares y significativos, que aparecen en el material relevado por el investigador, ya sea mediante entrevistas, observaciones, relatos de vida, etc. Las “propiedades” de las categorías son las características más concretas de algo –una idea, persona, cosa, actividad, relación, etc.- que son posibles de ser conceptualizadas. Finalmente, las “categorías” son producto del proceso de dimensionalización que hace el investigador y consiste en la generación de distinciones que se plasman en dimensiones y subdimensiones.

Las categorías, explican los autores, abarcan una información diversa, pero con cierta coherencia o denominador común. Las categorías y sus propiedades poseen un carácter analítico-conceptual y no meramente clasificatorio, con lo que son de suma relevancia para la elaboración teórica que se intenta producir. Vale distinguir entre categorías y conceptos, en tanto las primeras son más abstractas que los conceptos que representan, pero surgen también de un proceso de análisis comparativo que permite discriminar similitudes y diferencias; de modo que se constituyen en la “piedra angular” para el desarrollo y la integración de la teoría.

Una de las principales estrategias de la teoría fundamentada tiene que ver con el método de comparación constante, mediante el cual el investigador puede, de manera simultánea, codificar y analizar los datos recabados. Y, la segunda estrategia atiende al trabajo con la sensibilidad teórica del investigador, entendida como su capacidad de contextualizar y formular una teoría al tiempo que emerge de sus datos relevados. Agregan los autores que ésta es una sensibilidad en continuo desarrollo en tanto a través de los años el investigador razona en términos teóricos

respecto de lo que conoce; a la vez que, claro, esta sensibilidad implica la capacidad de discernir teóricamente dentro de un área de estudio determinada.

Con ello, la teoría fundamentada coloca un fuerte énfasis en la rigurosidad y solidez del análisis cualitativo, mantiene el eje analítico en la comprensión de significaciones desde el punto de vista de los actores y evita cuantificar el material cualitativo. De esta manera, el presente enfoque metodológico otorga validez, rigor y solidez a las metodologías cualitativas.

El mundo social se construye a partir de la acción y la interacción de los sujetos que lo configuran. Son estas mismas interacciones las que dan lugar al conjunto de normas, reglas y estructuras que le dan vida a la sociedad. Sin embargo se debe tener presente que los actores sociales en lugar de reproducir las normas establecidas las actualizan permanentemente en cada una de sus prácticas cotidianas; y al actualizar las reglas los sujetos interpretan la realidad social y crean contextos donde los hechos cobran sentido.

El trabajo de campo y las herramientas metodológicas

El trabajo de campo realizado para el análisis de la experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea desde una dimensión simbólico afectiva, a partir del caso de los jóvenes de sectores populares consumidores de pasta base de cocaína, se llevó adelante en dos etapas: la primera tuvo lugar en el Barrio La Esperanza, de Ezpeleta (Quilmes) entre 2008 y 2009; y la segunda en Villa 31 Bis (C.A.B.A) en 2011.

La llegada a los consumidores de pasta base de cocaína no resultó tarea fácil y se enmarcó en un comedor barrial y en un taller de alfabetización de la Coordinadora de Trabajadores Desocupados (CTD) Aníbal Verón, donde los jóvenes y/o sus familias asistían cotidianamente. Allí entrevistamos a seis jóvenes consumidores de pasta base de cocaína: Valeria (20), Cristian (18), Federico (19), Juan (19), Julián (31) y Jorge (17) además de conversar en ambos espacios con madres y responsables del taller y comedor.

En paralelo al trabajo de campo, también fuimos recabando noticias acerca de los jóvenes y los consumos de drogas, especialmente aquellas vinculadas a la pasta base de cocaína, no con una intención de realizar un análisis del discurso mediático, pero sí entendiendo que los medios contribuyen a los sentidos y significaciones sociales alrededor de estas prácticas de consumo y de los jóvenes

consumidores. Para ello se tomaron en cuenta las versiones digitales de los principales diarios de alcance nacional (La Nación, Clarín y Página/12), también en dos etapas correspondientes a las del trabajo de campo.

Vale mencionar aquí algunas de las características principales que enmarcan las biografías de los jóvenes entrevistados. A excepción de Jorge, todos ellos tienen hijos y viven con sus madres (a veces con las parejas de ellas también y con hermanos) o con sus tíos o abuelos. Todos pertenecen a familias donde la madre es el principal sustento económico y afectivo, pero que –debido a sus trabajos, casi siempre empleadas domésticas o con pequeños emprendimientos familiares- pasan mucho tiempo fuera del hogar, y con ello, los jóvenes también lo hacen. Salvo Julián, todos han ido a la escuela, aunque no siempre terminaron los estudios primarios o secundarios.

En las conversaciones con las madres y los talleristas hemos visto como el consumo de drogas, especialmente de pasta base de cocaína, es sumamente problemático y no porque atañe sólo a cuestiones morales, sino por los rápidos efectos nocivos que esta droga tiene sobre la salud y porque, además, la abstinencia que genera hace que los jóvenes transgredan cualquier límite –incluso los afectivos- para conseguir el dinero que les permita comprar más pasta base de cocaína. El robo en los propios hogares, así como la venta de las pertenencias personales más insignificantes son mecanismos que permiten comprar la droga. Ello, según nuestros informantes, potencia el nivel de precariedad que caracteriza la vida cotidiana en la villa y en el barrio, y también da lugar a la profundización de las violencias como modo de relación.

Durante las visitas al campo, las técnicas de recolección de datos utilizadas fueron la observación no participante y las entrevistas en profundidad. Con el material recolectado se pusieron en juego algunos elementos analíticos del método de comparación constante.

La observación participante. Ésta consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en el sentido de “desempeñarse” como lo hacen los miembros de grupo a los que se está estudiando. La participación hace hincapié en la experiencia vivida por el investigador, supone el involucramiento en el trabajo de campo, apuntando su objetivo a “estar adentro” de la sociedad estudiada. Por su parte, la observación, que supone la separación de los sujetos de estudio, ubica al investigador por fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de todo aquello que ve y escucha. Rosana Guber (2001,

p.67) plantea que, de tal forma, el investigador debe estar siempre alerta porque aunque participe lo hace con el fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos de la vida social.

Desde el naturalismo y variantes del interpretacionismo sostienen que los fenómenos sociales no pueden estudiarse de manera externa pues cada acto, cada gesto, cobra sentido más allá de su apariencia física, en los significados que le atribuyen los actores. El único medio para acceder a esos significados es la vivencia: la cultura se aprende experimentándola. Por eso la participación es la condición sine qua non del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad, que lejos de empañar, acercan al objeto de estudio.

La observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar, según Rosana Guber, involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social. Este tipo de observación es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades.

Participar cubre un amplio espectro de que va desde “estar allí” como testigo mudo de los hechos, hasta integrar una o varias actividades de distinta magnitud y con distintos grados de involucramiento. La participación implica grados de desempeño de los roles locales de los sujetos de estudio. De tal forma, la participación nativa es una de las técnicas apropiadas para abordar el trabajo de campo, dado que es imposible estudiar a un grupo sin ser parte de él. Los roles de participante observador y observador participante son combinaciones sutiles de observación y participación. El participante observador se desempeña en uno o varios roles locales, explicitando el objetivo de su investigación. El observador participante pone énfasis en su carácter de observador externo, tomando parte de las actividades ocasionalmente y de aquellas situaciones que sean imposibles de eludir.

Esta técnica permitió conocer las lógicas del barrio y de la villa y, fundamentalmente los modos en que los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína se relacionan tales lógicas y entre sí. Además, los registros del trabajo de campo permitieron poner en juego las estructuras macro y micro sociales allí identificadas y los modos en que se articulan en las corporalidades de los jóvenes consumidores, dando cuenta de sus tensiones y conflictos, interrupciones y reproducciones. La observación resultó clave, además, para cotejar los datos recolectados mediante las entrevistas y las charlas informales con madres y talleristas: estos

registros permitieron sostener, además, una vigilancia epistemológica sobre la no transparencia del lenguaje y sobre las propias preconcepciones.

La entrevista temática. Esta técnica también es llamada por algunos autores como entrevista etnográfica, entrevista informal o no directiva, es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree, una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (el entrevistado-informante). Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas y a los valores o conductas ideales.

Este tipo de entrevista cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial –informar sobre cómo son las cosas- sino performativo. La entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y participación.

En la instancia en la cual el investigador plantea las preguntas, establece el marco interpretativo de las respuestas, es decir el contexto donde lo verbalizado por los informantes tendrá sentido para la investigación y el universo cognitivo del investigador. Este contexto se expresa a través de la selección temática y los términos de las preguntas. Por eso el investigador debe empezar por reconocer su propio marco interpretativo acerca de lo que estudiará, diferenciándolo en conceptos y terminología, del marco de los entrevistados.

En la entrevista etnográfica, se obtienen conceptos experienciales, que permiten dar cuenta del modo en que los informantes conciben, viven y asignan contenido a un término o situación. Mediante ésta técnica, el investigador solicita al informante indicios para descubrir los accesos a su universo cultural. Así, dentro del proceso general de investigación, la entrevista acompaña dos grandes momentos: el de apertura, y el de focalización y profundización. En el primero el investigador debe descubrir las preguntas relevantes; en el segundo, implementar preguntas más incisivas de ampliación y sistematización de esas relevancias.

Cuando el investigador se enfrenta con técnicas de este estilo, ciertas preguntas no dejan de aflorar: ¿A quién interrogar? ¿A cuántos? ¿Cómo debe ser la entrevista? ¿Cómo deben ser las intervenciones del investigador? ¿Cuán completo debe ser el relato? Ya en un grado superior, surgen interrogantes del tipo ¿Cómo transcribirlas? ¿Cómo analizarlas? ¿Cómo publicarlas?

Nada de todo esto tiene una única respuesta. Dijimos que el entrevistado debe cumplir un único requisito: ser parte de la comunidad o del universo a estudiar. No debe poseer características especiales ni sobresalientes. En cuanto al número de la muestra, (esta parece ser una preocupación con claros tintes cualitativos), Daniel Bertaux (1988, p.73) propone que se debe concluir de hacer entrevistas, cuando se alcance el nivel o punto de “saturación”. Es decir: no se debe partir con un número determinado antes de comenzar la indagación, sino los mismos datos ‘dicen’ cuando ya la información (mejor dicho las relaciones conceptuales) comienza a ser repetitiva. Bertaux concibe a la saturación como un paso anterior a la generalización. Sin embargo, existen posturas que consideran que no debe ser una de las preocupaciones de la metodología cualitativa el hecho de generalizar, ni arribar a leyes. Esta es una preocupación netamente cuantitativa, la cual no corresponde al parámetro dentro del que se inserta lo cualitativo, y el enfoque biográfico en particular.

Durante el trabajo de campo la entrevista hizo hincapié en las trayectorias biográficas de los jóvenes consumidores atendiendo a diversos núcleos con el fin de contar con un conocimiento más profundo sobre los modos en que los jóvenes experimentan sus cuerpos en el marco de las prácticas de consumo de pasta base de cocaína: como la constitución familiar, la relación con el trabajo y la educación, sus historias como consumidores de drogas, la amistad, el delito juvenil y la violencia, el consumo de pasta base de cocaína, la corporalidad: sensaciones físicas y sentimientos o emociones, la música y los medios de comunicación.

Si bien contamos con un protocolo de entrevista, éste fue siempre flexible aunque sin perder de vista los ejes principales. De esta forma, vale mencionar que las preguntas se fueron amoldando a la narración de los jóvenes entrevistados, profundizando más en unos temas que en otros, de acuerdo a las experiencias de cada uno de los entrevistados.

El método de comparación constante. Esta herramienta, tal como explican Jones, Manzelli y Pecheny (2007, p. 51) es una aproximación al análisis de los datos cualitativos donde, mediante la comparación constante, se combinan la codificación de los datos y el desarrollo teórico, de hecho es éste un procedimiento diseñado para ser utilizado junto al muestreo teórico: ya sea para recoger datos nuevos o para los datos recolectados con anterioridad.

Este método, indican los autores, es un proceso de continuo crecimiento ya que tras un tiempo cada etapa se transforma en la siguiente, y los primeros estadios permanecen actualizándose hasta el último. Una de las ventajas de este

procedimiento es que ayuda al investigador a generar una teoría integrada, consistente y cercana a los datos, tratándose siempre de un método inductivo de desarrollo teórico. Esta herramienta cuenta con cuatro etapas, la primera de ellas remite a la comparación de incidentes aplicables a cada categoría para lo que el investigador debe comenzar codificando cada acontecimiento dentro de tantas categorías de análisis como le sean posibles.

Luego de codificar varias veces, es posible hallar conflictos entre los distintos aspectos sobre los que se está pensando, de esta manera, resulta indispensable que el investigador detenga la codificación y realice un registro o memoria con tales ideas. Cuando las nociones de la teoría emergente se aclaran, entonces se regresa a los datos para realizar una codificación y comparación constante adicional.

Existen diferentes tipos de codificación, por un lado encontramos la codificación abierta que consiste en dar una denominación común a una serie de fragmentos de las entrevistas que comparten una misma idea. La codificación axial remite a esta codificación abierta en tanto lleva adelante un análisis más exhaustivo sobre una categoría de modo que sea posible dar cuenta de las relaciones entre esta categoría y las otras, avanzando así al momento de integración de categorías y propiedades. Por otro lado, está la codificación selectiva que busca y codifica sistemáticamente la categoría central, focalizándose en la integración de la teoría. Habitualmente, la codificación abierta (y la axial) son parte de la primera parte de la investigación, mientras que la codificación selectiva prevalece en las partes finales.

La segunda etapa de este procedimiento de la comparación constante tiene que ver con la integración de las categorías y sus propiedades. Aquí ya no se comparan los acontecimientos, sino las propiedades de las categorías -es decir, las características más concretas de una idea, de un sujeto, de una relación, etc.- y, si los datos son recogidos a través de un muestreo teórico, es probable que la integración de la teoría se dé por sí misma.

La tercera de las etapas, se vincula a la delimitación de la teoría, en tanto ésta se va tornando más consistente y las comparaciones arrojan ya menos tensiones y preguntas a medida que el investigador encuentra mayor integración o coherencia entre los incidentes, las categorías y sus propiedades. Este último proceso permite que el investigador descubra unas propiedades subyacentes en el conjunto original de las categorías y formule la teoría con un grupo más reducido de las categorías centrales.

Así, la reducción terminológica y la generalización tienen un papel central en este procedimiento ya que dan lugar a la generación de explicaciones, a la comprensión de las prácticas sociales y a la aplicación de la teoría en más de una situación (sin por ello perder la correspondencia entre datos y teoría). Es en esta instancia donde predomina la codificación selectiva, se llega a una completitud teórica en tanto las categorías comienzan a saturarse teóricamente. Finalmente, la cuarta etapa hace referencia a la escritura de la teoría, momento en que es posible regresar a los datos codificados cada vez que resulta necesario validar un punto sugestivo.

Este método de comparación constante fue, en buena medida, utilizado para el análisis del trabajo de campo, tomando como datos centrales las entrevistas y, como acontecimientos los discursos de los medios de comunicación en torno a los consumos de drogas así como también las conversaciones informales con madres y talleristas y demás registros del trabajo de campo. Con ello, las categorías centrales de este trabajo son: la relación entre el cuerpo y el espacio social; la configuración de la corporalidad en el consumo de pasta base de cocaína; la existencia y reconocimiento en el marco de esta práctica de consumo; y la afectividad en el consumo de pasta base de cocaína. Saturadas estas categorías, nos arriesgamos a elaborar un modo de abordaje de estas prácticas de consumo a partir de la idea de la dureza como afectividad y modo de relación de las sociedades contemporáneas.

Bibliografía

- BERTAUX, Daniel (1988). "El enfoque biográfico: su validez, sus potencialidades". En: *Historia oral e historias de vida*. Costa Rica: FLACSO, Cuadernos de Ciencias Sociales Num 18, pp. 55-80.
- BUTLER, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Editorial Paidós.
- GUBER, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma.
- JONES, Daniel; Manzelli, Hernán y Pecheny, Mario (2007). "La teoría fundamentada: su aplicación en una investigación sobre vida cotidiana". En: Kornblit, Ana Lía. *Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 47-76.

CAPÍTULO III

ESTADO DEL ARTE

Discusiones en torno al tema/problema

El enfoque de este trabajo atiende a analizar la experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea en contextos de exclusión desde una dimensión simbólico afectiva, a partir del caso de los jóvenes de sectores populares consumidores de pasta base de cocaína. Si bien la cantidad de trabajos realizados que se relacionan con el tema-problema de esta tesis es abundante, destacaremos aquí las principales perspectivas y aportes de estos estudios que provienen de diversos ámbitos o disciplinas tales como la comunicación, la psicología, la educación, la antropología, la salud y la sociología. En función de ello, podemos reconocer grandes núcleos de trabajos o investigaciones que dan cuenta el estado actual de la temática, teórica y metodológicamente, con respecto al abordaje del cuerpo, la subjetividad y las emociones, así como también a los consumos de drogas y las subjetividades juveniles.

a. Las investigaciones de Gabriel Cachorro y equipo (Departamento de Educación Física-FAHCE-UNLP) acerca del cuerpo y la subjetividad plantean unos recorridos claves a la hora del abordaje de la corporalidad. Artículos surgidos de sus proyectos de investigación en el marco universitario tales como “Dimensiones viscosas del cuerpo y la comunicación” (2004), “El abordaje de las prácticas corporales” (2004), “Sujetos juveniles y enfoque biográfico” (2007), por citar sólo algunos, además de su libro “Ciudad y prácticas corporales” (2013) dan cuenta de cómo en el cuerpo se hacen carne las marcas corporales.

En “Dimensiones viscosas del cuerpo y la comunicación” el autor aborda las relaciones entre cuerpo y comunicación estableciendo un recorrido por las diferentes perspectivas sobre la temática. Así, destaca los aportes de escuelas como la de Palo Alto y su interaccionismo simbólico, el cual –señala Cachorro– concibe al cuerpo como un plano legible, portador de significación, interpretable

en su contexto, pero que entendido de este modo no es posible dar cuenta del completo y complejo proceso de la comunicación.

En ese sentido, este artículo indica una serie de desplazamientos para el tratamiento ya no de una comunicación no verbal (donde el cuerpo es, en última instancia, un mero artefacto), sino de una comunicación corporal que se ancla en lo aleatorio, lo impreciso, lo ambiguo. Entre los principales corrimientos mencionados se encuentran el pasaje de la observación de unas conductas del cuerpo predeterminadas en un contexto social a la observación de prácticas comunicacionales materializadas en el cuerpo, removiendo, de este modo, el concepto de comportamiento o conducta por el de subjetividad. El otro corrimiento hace referencia a este pasaje de una comunicación no verbal a una corporal entendiendo que esta última implica un diálogo sin fin, se instala en lo indicial y traslada la mirada de lo explícito a lo implícito.

Desde aquí, Cachorro da cuenta que las prácticas corporales son configuraciones del movimiento donde se entretejen las relaciones sociales. Así, en “El abordaje de las prácticas corporales”, el autor recorre los procesos de mundialización de las mismas a partir de los conceptos de desterritorialización, reterritorialización, escenarios móviles, globalización y medios de comunicación. Con ello, da cuenta de unas subjetividades corporales contemporáneas que remiten a los modos de ser con el cuerpo, unos cuerpos que llevan inscriptos las marcas de diversos discursos institucionales que escriben los contornos de la carne.

Una apuesta metodológica sumamente interesante aparece planteada en “Sujetos juveniles y enfoque biográfico” donde Cachorro trabaja sobre las mutaciones de los cuerpos juveniles en el pasaje de la Escuela Polimodal a la Carrera Universitaria de Educación Física. Para este estudio, el autor se vale de la entrevista colocando el énfasis en los datos biográficos de los informantes además de una observación no participante registrada audiovisualmente. Entre los núcleos principales de los datos recabados a partir de las entrevistas se destacan: 1. La infancia, 2. La vocación, 3. Las prácticas corporales, 4. La subjetividad corporal, 5. Los rituales, 6. Los regímenes alimenticios, 7. Los otros, y 8. Las marcas del cuerpo.

El tratamiento de los datos tiene lugar bajo la selección de frases significativas para responder a las intenciones biográficas de su investigación y, tomando cada eje de indagación (infancia, prácticas corporales, etc.) se recortan estas frases. Luego, se las unifica atribuyéndoles nombres o títulos (las primeras marcas del lenguaje, las zonas sensibles del cuerpo, etc.) y se realiza un análisis interpretativo explicitando los materiales teóricos que revisten la investigación. El caso

que narra este artículo es el de una joven boxeadora a partir de los que el autor analiza los distintos aspectos enunciados.

Tanto en su libro “Ciudad y prácticas corporales” como en los citados artículos, Cachorro coloca en el debate la relación entre las subjetividades corporales y las sensibilidades sociales, lo hace desde una perspectiva cultural y, también, pedagógica poniendo énfasis en las prácticas y enseñanzas deportivas en las instituciones y en los espacios públicos de la ciudad.

b. Un análisis desde los estudios culturales sobre las hinchadas de clubes de fútbol, realizado por Pablo Alabarces y José Garriga Zucal postula la relación entre cuerpo y aguante en el mundo del deporte, pero sobre todo en los sectores populares. En su artículo “El “aguante”: una identidad corporal y popular” (2007), los autores reconstruyen los usos y representaciones corporales de los integrantes de una “hinchada” del fútbol. Allí analizan cómo es que los hinchas articulan: ideales de cuerpo, modelos masculinos y prácticas de enfrentamiento corporal, y a partir de ello configuran una identidad u sentido de pertenencia anclado en la experiencia del cuerpo, que es el cuerpo duro o del aguante.

c. “El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad” (2014) desarrollado por Nina Cabra y Manuel Roberto Escobar da cuenta de una amplia exploración por los principales estudios acerca de la corporalidad, las perspectivas que éstos adoptan a lo largo de la historia latinoamericana y colombiana, dando cuenta de los modos en que el cuerpo se convierte en un objeto de estudio posible de ser abordado desde las ciencias sociales. En su primer apartado este trabajo aborda las tendencias teóricas sobre la corporalidad identificando las tendencias temáticas que son las revisiones históricas, el género, la juventud y la escuela; así como también las ausencias en lo que refiere a los estudios sobre el cuerpo que tienen que ver con el escaso relevamiento de trabajos aislados acerca de la religiosidad, el consumo de sustancias tóxicas o drogas, la ciencia, el arte o al danza y los conflictos armados.

El segundo capítulo versa sobre la relación entre cuerpo y subjetividad destacando las investigaciones sobre subjetividades juveniles, cuerpo y resistencias; y aquellos análisis vinculados a los estudios de género y poder. El tercer apartado narra a través de distintos trabajos colombianos cómo es que el cuerpo ha sido concebido a lo largo de la historia en occidente y, especialmente, los modos en que se fue configurando la corporalidad durante los tiempos de colonización y posterior fundación de las ciudades modernas en América Latina, destacando los procesos de la higienización y de la educación para el progreso moderno

que dan como resultado la modelación de unas corporalidades “ideales” para el mercado de trabajo y para la ciudadanía. Este capítulo también introduce unos apartados acerca de los cuerpos desviados o “anormales” en función del proyecto hegemónico, así como también sobre la raza y el cuerpo femenino.

La cuarta sección de este estado del arte tiene que ver con las violencias en contextos de guerra y dedica buena parte del mismo al cuerpo de las mujeres como objeto de violencia y las emociones que estas prácticas conflictivas generan más en términos colectivos que individuales. Sigue el quinto capítulo con la reconstrucción del tratamiento de la escuela y la subjetividad corporal; y finalmente, en un sexto apartado este trabajo reflexiona acerca de los desafíos de los estudios sobre la corporalidad.

Para ello pone énfasis en cómo es que muchas de las investigaciones al respecto muestran más unos cuerpos de papel (esos que son escritos, analizados o narrados) que los cuerpos que viven, sienten y experimentan; reconocen así una serie de espacios en blanco como la relación entre cuerpo y tecnología, el cuerpo de los hombres y las masculinidades, y también sugieren unas aperturas y posibilidades vinculadas a las grandes preguntas asociadas al cuerpo en Colombia (y en América Latina) como la que gira alrededor de la construcción y los sentidos de la ciudadanía, a pesar del registro de una historia de cuerpos que padecen y habitan ciertos proyectos de nación, que son sometidos o excluidos, normalizados o disciplinados, que resisten y trastocan el orden establecido.

d. Otra de las referencias principales en este estado de la cuestión son los trabajos de Adrián Scribano y equipo (CEA-Córdoba – UNVM y UNC - CONICET). En “Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica” (2009), libro compilado por Scribano y Carlos Figari, se presentan unas líneas de investigación recientes vinculadas a los contextos de expulsión y a las sensibilidades asociadas a los “fantasmas y fantasías” coloniales. Para ello se hace hincapié en la etapa actual del capitalismo que se caracteriza por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales. Los investigadores encuentran en estos entramados dos momentos que remiten, por un lado, a la evitación del conflicto que elabora el capital mediante unos mecanismos de soportabilidad social y unos dispositivos de regulación de las sensaciones; así, dice Scribano (2009, p. 143): *“la estructura procedimental y praxiológica del capitalismo se sintetiza en la expresión: ¡Sea mercancía y no muera en el intento!”*.

Si, como se plantea en los trabajos que contiene el libro, lo que sabemos es mediante nuestros cuerpos, vemos aquí cómo es que las tensiones entre cuerpo individuo, subjetivo y social se constituyen en las claves para comprender las relaciones entre geometrías corporales y gramáticas de la acción, que son parte de la dominación neocolonial; y es en esta tensión que se presenta con fuerza la dimensión de la afectividad ya que es en estas sensibilidades donde opera buena parte de la dominación.

De esta forma, son los esquemas cognitivos-afectivos aquellos que conectan las prácticas sociales a modo de visiones de mundo hechas cuerpo. Desde allí, los mecanismos de soportabilidad social actúan en los entramados del sentido común -silenciosos, desapercibidos- en la construcción de unas sensaciones (que parecen lo más íntimo y único) que los sujetos poseen en tanto agentes sociales. Contra las lógicas del capital que mercantiliza la felicidad y absolutiza las lógicas del instante, dando por muertos al pasado y al futuro, Scribano propone una sociología capaz de observar y definir el goce, el disfrute y la misma felicidad, entendiendo que para ello hace falta recuperar el futuro, volviendo a creer en él. Desde esta perspectiva, se plantea una sociología atenta a la economía de la confianza, de la credibilidad como la construcción de un eslabón más de las dialécticas contra la depredación, la regulación de las sensaciones y las prácticas represivas.

e. Atenta a la regulación o administración política de las emociones, Rossana Reguillo en su artículo “De las violencias: caligrafía y gramática del horror” (2012) recurre al sustantivo “gramática” para dar cuenta de un sentido figurado en las violencias que tiene que ver con la violencia como lenguaje que atraviesa las dimensiones de la interacción social mediante reglas y pautas que dirigen de modo invisible las prácticas violentas, que tienen el fin de causar daño, de imponer el dolor y el miedo, ya sea físico o psicológico. La autora sostiene que la imposición, intencionalidad y causalidad de la violencia se vinculan directamente con una cultura de la violencia, en tanto un sistema capaz de incorporar ritos y creencias.

Así, indica Reguillo: *“primero, la imposición o autoimposición implica un régimen de jerarquía en el que hay un poder que se despliega para afirmar una autoridad, ya sea del sujeto armado que apunta sobre un cuerpo desarmado, ya sea la del Estado y su norma, imponiendo a los ciudadanos una conducta cuya falta pueda ser punible, o la de un suicida, sometido por el poder de su otro. En segundo lugar, la intencionalidad apunta a la conciencia del yo ejecutor de la violencia que sabe y entiende que está ejerciendo fuerza sobre otro o sobre él*

mismo. Finalmente, la causalidad sería indicativa de que toda acción violenta tiene una consecuencia que se reinserta en el ámbito de lo social y genera aprendizajes, disciplinamientos, efectos buscados y efectos “laterales”.

En este sentido, estas gramáticas de la violencia implican un desafío para el análisis de las mismas, de allí que la autora señala que resulta clave comprender que ninguna violencia puede ser entendida por fuera de la llamada civilización, esto es: no puede ser atribuida directa y linealmente a un espacio salvaje o lejano, vinculado a la barbarie. Por el contrario, las violencias constituyen el presente de nuestras sociedades y para comprenderlas no es posible hacerlas corresponder con un fenómeno o brote excepcional.

En “Sociabilidad, inseguridad y miedos: Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea” (2008), Reguillo plantea que resulta indispensable indagar en el anclaje político de los miedos [también de las violencias donde éstos se objetivan] en la medida en que éstos son un espacio clave de disputas políticas por su monopolio y mercantilización. Los miedos al otro, a la alteración del orden establecido, a los riesgos, a las pérdidas hallan en ciertas categorías sociales sus mejores “chivos expiatorios” que, sostiene la autora, sirven tanto para el control social como para el impulso de campañas políticas, dado que éstos hacen sentido en la necesidad de reconocimiento social y explícito de las fuentes de peligro que experimentan los actores sociales. De esta forma, como explica Reguillo, las narrativas del miedo se ubican hoy como un discurso ordenador/regulador de las interacciones que es amplificado por los medios de comunicación, quienes colaboran fuertemente con la gestión política de los miedos. En palabras de la autora: *“quien controle los miedos (y, por ende, “la esperanza” y las salidas) controlará el proyecto sociopolítico de las ciudades”.*

f. Los sentidos de la muerte son los que ordenan los modos en que experimentamos la vida, en este sentido los proyectos de investigación dirigidos por Florencia Saintout (de los que he sido miembro entre 2007 y 2013) aportan una mirada sustancial acerca de las posibles relaciones entre muerte y juventud en las sociedades occidentales, así como también unas reflexiones teóricas acerca de la dimensión política de los consumos. “Los jóvenes en Argentina. Desde una epistemología de la esperanza” (2013) narra los daños sociales consecuencia de las décadas neoliberales y justamente lo hace a partir de la idea de herida, que conecta directamente con los modos en que se vivencia la corporalidad en el marco de una historia, de una cultura.

Con ello, la autora propone que hablar de daño es hablar de un dolor que se hace carne en cada sujeto, un dolor que es físico y visceral, pero también es emocional, sentimental y colectivo. Interviene aquí una mirada generacional en tanto, destaca Saintout, los jóvenes hoy lo son con la historia de sus padres, abuelos, bisabuelos. Todos ellos están así dañados por el pasado traumático de la dictadura, por el neoliberalismo, por la exclusión. Todos los jóvenes están heridos, pero más aún aquellos de los sectores populares que, sostienen la autora, su único y mayor capital, así como su espacio de posible certidumbre no es otro que el propio cuerpo.

Este trabajo, que indagará profundamente en la recomposición del Estado y en la vuelta de los jóvenes a la política, plantea una mirada totalizante que permite ver más allá de los fragmentos o los micropoderes y sus resistencias con minúscula. Desde una perspectiva crítica Saintout propone el desafío de una ciencia social lejana al laboratorio y producida en y desde las impurezas, desde el barro, desde el atrevimiento y especialmente anclada en una epistemología de la esperanza.

g. Los trabajos de María Epele se convierten en una referencia obligada para el abordaje de los consumos de drogas en jóvenes de sectores populares, atendiendo allí a las dimensiones del cuerpo y la subjetividad. “Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud” (2010) es el trabajo que compila y amplía las indagaciones de Epele donde la autora da cuenta de su trabajo de campo con consumidores de drogas de los sectores populares durante más de diez años. Allí, es posible encontrar un mapeo de los principales consumos en clave de una historización, esto es, encontrando las correspondencias entre las características sociales, económicas políticas y culturales de cada época y los consumos tóxicos prevalecientes en cada una.

De este modo, la autora narra las relaciones entre marcas epocales, subjetividad y consumo de drogas, colocando una fuerte reflexión crítica sobre los modos en que operan las legislaciones y las políticas de salud vinculadas a adicciones; y para ello ancla su trabajo en la corporalidad de los consumidores. Epele, como los estudios mencionados previamente, reconoce las heridas del neoliberalismo: su trabajo está realizado casi en su totalidad en tiempos de desregulación estatal y los primeros años de la recomposición. A lo largo de esta investigación la autora narra cómo es que la pasta base de cocaína se instala en los barrios y en las villas del Conurbano Bonaerense y cómo es que a partir de este consumo se trastocan los códigos del lugar, volviéndose absolutamente transgresores en términos de delitos y violencias.

Epele analiza el consumo de drogas desde una perspectiva cultural y de la salud, y lo hace contextualizando este consumo, desagregándolo en sus consecuencias emocionales, sociales, afectivas, culturales, económicas y políticas. Analiza la relación entre pasta base de cocaína, jóvenes y muerte y plantea una mirada profunda sobre estas prácticas de consumo, cavando fuerte en las significaciones de los consumidores respecto de las drogas, pero también de la noción de “rescatarse” y de sus vínculos estructurales con las instituciones tales como escuela, familia, trabajo, evidenciando cómo es que estas marcas macroestructurales configuran los cuerpos y las subjetividades de los jóvenes consumidores de drogas.

Uno de los aspectos que este trabajo no profundiza, pero sí plantea como desafío tiene que ver con mapeo de las emociones que intervienen en este proceso, en tanto –sostiene Epele– *“los modos y prácticas de regulación y control de los placeres y del sufrimiento se relacionan con las políticas de la vida, las formas de ejercicio del poder y sus técnicas, y las características de las economías de los intercambios. (...) Por lo tanto, las experiencias emocionales, los modos de sentir, de resentir(se), de dar sentido y expresión simbólica a las heridas, lesiones, daños e incluso a la muerte, tienen a estos procesos como su condición de posibilidad”*.

h. Oriol Romaní resulta ser otra de las referencias obligadas para introducirse en el análisis de los consumos de drogas, en tanto sus trabajos evidencian, por un lado, los modos en que se concibe a las drogas en nuestras sociedades, las sitúa históricamente en el marco del capitalismo, reconoce los modelos de interpelación a los consumidores; y por otra parte propone unas reflexiones desde una mirada crítica de la cultura.

En “Las drogas” (1999) el autor plantea que la construcción social de las drogas como un problema tiene lugar a partir de tres paradigmas o modelos que están directamente relacionados con formas de gestión, de control, de producción de comportamientos y normas, etc. De este modo Romaní explica que la definición de la droga como un concepto universal y estigmatizante como el hegemónico, tiende a criminalizar a los consumidores (los convierte en chivos expiatorios) y da lugar al modelo penal. Éste se basa en un paradigma jurídico-represivo que suele dar lugar a un mercado informal de drogas.

El autor reconoce que este modelo es la columna vertebral del paradigma prohibicionista de las drogas, que es el dominante, sin embargo, ante sus fracasos en impedir los consumos cobra relevancia otro modelo que es el médico. Para éste, los consumidores de drogas más que delincuentes son enfermos a los que hay que diagnosticar, prescribir y tratar. Romaní postula una serie de críticas al modelo

médico que tiene que ver con los modos en cómo desde allí se aborda el consumo de drogas sólo desde un punto de vista técnico y científicista, sin tener en cuenta el contexto o la realidad histórica; luego, este modelo médico también induce a la estigmatización de los sectores consumidores que suelen ser los jóvenes a los que se considera desviados; y, finalmente este modelo ignora la diversidad de prácticas y procesos subjetivos vinculados a los consumos de drogas.

Así, Romaní sostiene que los modelos penal y médico trabajan articuladamente e insiste en la estigmatización que promueven sobre los adictos, dejando de lado la posibilidad de que en tales consumos se expresa una problemática o malestar social que es más colectiva que individual. Y, en este sentido, el autor destaca que actualmente se desarrolla un tercer modelo al que denomina sociocultural desde donde se cuestiona la idea de la droga como problema en tanto único modo de abordaje del tema.

Desde el modelo sociocultural se da cuenta de las drogas a partir de tres factores que se reconocen como constitutivos del mismo: sustancia, individuo y sociedad o contexto social; y es desde allí que se atiende a que los consumos de drogas deben ser abordados desde una perspectiva sociocultural si lo que se pretende es comprender y reducir los daños que causan las drogas. Para ello, la premisa es el reconocimiento de que estas variables configuran a los sujetos y condicionan las expectativas acerca de los sentidos de sus prácticas.

i. La tesis de Andrés Echeverría (Escuela de Ciencias Sociales- Carrera de Psicología-Universidad de Chile) “Representaciones sociales de las drogas de jóvenes urbano populares en proceso de rehabilitación en comunidad terapéutica” (2004) indaga en cómo es que la problemática de la oferta y el consumo de drogas emerge en épocas recientes, aglutinado diversos significados y aspectos –morales, judiciales y de salud- que transforman a su consumidor en un delincuente, un enfermo físico y desviado moral, que debe y merece ser controlado, castigado o rehabilitado. Y agrega que este discurso, amplificado por los medios de comunicación, se impone como verdad sobre la población, imposibilitando la emergencia de discursos alternativos de las drogas, como podrían ser los discursos de los consumidores.

La tesis argumenta que el consumo de drogas se instala principalmente, desde el discurso oficial y en términos demográficos, en la población joven, y desde allí se justifican acciones tendientes a la prevención del consumo de drogas y el tratamiento de esta población, desde una definición de juventud a partir de una posición adultocéntrica, que desconoce su heterogeneidad e invalida sus cono-

cimientos, prácticas y discursos, asumiéndolos como rebeldías pasajeras que finalizarán cuando se llegue a la adultez.

De este modo, explica Echeverría, se excluye a los jóvenes de los espacios de participación y acción en la vida social y, en relación a las ofertas de tratamiento, de su protagonismo en la implementación y desarrollo de los mismos. Este carácter excluyente se magnifica en el caso de la juventud urbano popular consumidora de drogas.

La investigación da cuenta de cómo las representaciones sociales de las drogas en esta población entrecruzan aspectos del discurso oficial sobre las drogas con discursos alternativos que enfatizan el uso de sustancias con un carácter instrumental en el proceso de construcción de una identidad colectiva, tribal, donde las prácticas y la historia individual se pierde en el anonimato de lo grupal, y relevan el consumo de drogas y las prácticas asociadas a su uso como un conocimiento propiamente juvenil, y por lo tanto vedado al mundo adulto; surge como manifestación de la trasgresión al orden social pero, sin embargo, queda finalmente sometido al mismo, desde las propias regulaciones a las que restringen su uso.

La comunidad terapéutica, como programa de tratamiento, aparece aquí como escenario del conflicto entre el discurso oficial de las drogas y de las prácticas adultas sobre los jóvenes, y las acciones y discursos juveniles de las drogas y del ser joven. De este modo, los jóvenes entrevistados, (que en su totalidad han ingresado al tratamiento debido a presiones familiares, escolares o judiciales y, a pesar que en algunos casos llevan períodos prolongados en el programa de rehabilitación) mantienen su consumo de drogas. En las conclusiones de la tesis se plasma que, a pesar de ello, estos jóvenes tienden a valorar positivamente dicho programa por modificaciones en sus patrones de consumo, o por el logro de objetivos que relevan cambios conductuales o relacionales por sobre la abstinencia en el uso de sustancias.

Con ello, Echeverría propone que a partir del discurso de los jóvenes, se lleve adelante una revisión y redefinición de las orientaciones y prácticas de los programas de tratamiento y las políticas públicas que abordan el fenómeno de las drogas, y se tiendan puentes hacia la creación de espacios democráticos y en permanente proceso de transformación y co-construcción, sobre la base del reconocimiento de los jóvenes como sujetos, de la consideración de la juventud y de las drogas como construcciones u objetos sociales, y la apertura a la construcción de otros sujetos posibles, más allá de las prescripciones institucionales de realidad.

j. En “El uso de drogas desde el punto de vista de la corporalidad” (2007), las autoras Edith Flores Pérez y Lucy María Reidl Martínez, desarrollan un estudio de caso que explora la experiencia subjetiva del cuerpo en la trayectoria con el uso de drogas a través del relato de vida. Se utilizó la entrevista abierta bajo los supuestos metodológicos del relato autobiográfico.

Corriéndose de la fuerte tradición en la investigación sobre el tema que ha guardado distancia de las cuestiones corpóreas o bien, ha circunscrito la experiencia del cuerpo a los ámbitos fisiológicos de la adicción, Pérez y Reidl Martínez se paran desde una perspectiva de la corporalidad, mediante la cual el consumo de drogas puede ser considerado como una práctica que implica un proceso de transformación subjetiva-corporal al comportar una peculiar forma de relacionarse con el propio cuerpo, al tiempo que se encuentra inserta en un continuo entre la norma social y el deseo personal y en un contexto sociocultural determinado.

Con el uso de drogas, cambia la relación con el cuerpo al cambiar la relación con los sentidos, la percepción del tiempo, del espacio, de sí mismo y de los otros. Se trata de una práctica que ejerce la persona consigo misma con la intención de alterar la percepción de su propio cuerpo, cuya motivación a relacionarse con cualquier tipo de droga es precisamente el efecto que ejerce sobre sí. Y en este sentido, al comprender que las prácticas de consumo de drogas se lleva adelante a través de un conjunto de conocimientos, imaginarios y técnicas sobre las sustancias, pero también sobre el cuerpo (qué sustancias utilizar, para qué efectos, vías de administración, dosis, combinaciones, efectos esperados), que se retroalimenta con la repetición y conlleva una marcada impronta en la corporalidad, este trabajo propone la pertinencia de modificar las formas de los enunciados: resulta adecuado decir que se hace un determinado uso del cuerpo, no de las drogas.

Es éste un análisis de caso que contribuye a la comprensión de las prácticas de uso y consumo de drogas, así como a la desmitificación de algunos prejuicios que rodean a las drogas y a sus usuarios, considerando la profunda relación que guarda esta práctica con los significados e imaginarios del cuerpo humano en los contextos específicos y situaciones concretas de la realidad que los enmarca.

k. En “Marcas en el cuerpo de niños y adolescentes” (2009), Beatriz Janin y Elsa Kahansky compilan una serie de trabajos que, desde las disciplinas de la educación y la psicología, trabajan sobre la idea de que el cuerpo es cada vez más un espacio del dolor, del sufrimiento; pero también un lugar de expresión de todo aquello que silencia la razón. A partir de casos clínicos, los artículos de

este libro indagan en las somatizaciones, las marcas en la piel y los golpes que se reiteran en las consultas.

Una de las principales propuestas de este trabajo se construye alrededor de considerar que el afecto (en tanto representante pulsional que tiene efecto en el cuerpo ya sea mediante palpitaciones, lágrimas, sudores, etc.) es el gran articulados entre el psiquismo y el soma. Dando cuenta de las fallas filiales e institucionales, aquí se sostiene que los cuerpos de niños y adolescentes son unos cuerpos sufrientes y ello se evidencia fuertemente en el incremento de prácticas vinculadas a los trastornos alimenticios y a los consumos de drogas, los suicidios y las psicopatosis, pero también a la proliferación de tatuajes y cortes auto provocados.

En un mundo donde mirar y ser mirado tiene un lugar central en los intercambios y con un fuerte predominio de la exterioridad, donde también el sentido del tiempo cambia al punto de diluir el pasado y el futuro en pro de un presente continuo, se establecen unos vínculos apoyados en lo circunstancial, en lo efímero, dando lugar a unos sentimientos de futilidad, confusión y precariedad. En ese marco, para las autoras, ciertas marcas en el cuerpo joven como los tatuajes portan el sentido de la permanencia y congelan el tiempo en una fijeza que detiene el tiempo.

I. Rodolfo García Silva en su libro “Los chicos en la calle. Llegar, vivir y salir de la intemperie urbana” (2014) plantea que los niños en situación de calle no son simples víctimas ni tampoco unos delincuentes que amenazan el orden social; sino que en su investigación da cuenta de cómo es que estos chicos dan sentido a su existencia saliéndose de sus casas y de sus barrios. Uno de los principales aportes de este estudio tiene que ver con correrse de las concepciones de víctima y victimario con que habitualmente se alude a los chicos de la calle, así García Silva sostiene que si bien estos chicos son capaces de enfrentar los peligros de la vida y de la calle no deben subestimarse las condiciones macrosociales e institucionales que directa o indirectamente intervienen en la situación de peligro en que se hallan los niños.

Este estudio recorre las prácticas de los niños en la calle desde las delictivas, hasta los modos en que construyen los vínculos entre sí, sus peleas, sus identidades, sus inicios en los consumos de drogas y los sentimientos de saberse al margen. El autor explica que las formas de integración de los chicos en la calle suelen ser intensas y protectoras del grupo, pero a la misma vez son precarias y peligrosas. Estos vínculos carecen de unas regularidades estables –incluso los

miembros del grupo no lo son porque entran y salen de la situación de calle- y su imprevisibilidad se hace cuerpo: estar en la calle demanda fortaleza física (ligada a los enfrentamientos, el aguante y la resistencia) y moral, en una combinación de astucia y valentía.

Bibliografía

- ALABARCES, Pablo y Garriga Zucal, José (2007). "El "aguante": una identidad corporal y popular". En: *Revista Intersecciones en Antropología*, Num. 9. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-373X2008000100020
- CABRA A., Nina Alejandra y Escobar C., Manuel Roberto (2014). *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad*. Bogotá: IESCO-Universidad Central.
- CACHORRO Gabriel y Nancy Días Larrañaga (2004). "El abordaje de las prácticas corporales en los procesos de mundialización de las culturas", *Revista Trampas de la Comunicación*, Num 25. La Plata: EPC, pp. 61-73.
- CACHORRO, Gabriel (2004). "Dimensiones viscosas del cuerpo y la comunicación". *Revista Trampas de la Comunicación*, Num. 25. La Plata: EPC, pp. 28-41.
- CACHORRO, Gabriel (2007). "Sujetos juveniles y enfoque biográfico". En: Rubén Agüero, César Arruete y Ramón Burgos. *Sobre sentidos. Estudios sobre comunicación, cultura y sociedad*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, pp. 315-340.
- CACHORRO, Gabriel (2-13). *Ciudad y prácticas corporales*. La Plata: FAHCE-EDULP.
- ECHEVERRÍA, Andrés (2004). Representaciones sociales de las drogas de jóvenes urbano - populares en proceso de rehabilitación en comunidad terapéutica. Disponible en: [http://bibliotecadigital.uchile.cl/client/sisib/search/detailnonmodal/ent:\\$002f\\$002fSD_ILS\\$002f472\\$002fSD_ILS:472068/ada;jsessionid=BF7EF7FB6941A1D51BBEEF34D9E4F1DB0?qu=Drogadictos+---+Rehabilitaci%C3%B3n+---+Chile.&ic=true&lm=TESIS](http://bibliotecadigital.uchile.cl/client/sisib/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f472$002fSD_ILS:472068/ada;jsessionid=BF7EF7FB6941A1D51BBEEF34D9E4F1DB0?qu=Drogadictos+---+Rehabilitaci%C3%B3n+---+Chile.&ic=true&lm=TESIS)
- EPELE, María (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- FLORES PÉREZ, Edith y Reidl Martínez, Lucy M. (2007). "El Uso de Drogas desde el Punto de Vista de la Corporalidad". En: *Revista interamericana de psicología*, Vol 41, N° 2, pp. 241-250.
- GARCÍA SILVA, Rodolfo (2014). *Los chicos en la calle. Llegar, vivir y salir de la intemperie urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

- JANIN, Beatriz y Kahansky, Elsa (2009). *Marcas en el cuerpo de niños y adolescentes*. Buenos Aires: Ediciones Noveduc.
- REGUILLO, Rossana (2008). "Sociabilidad, inseguridad y miedos: Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea". En: *Revista Alteridades*, Num. 36. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-70172008000200006&script=sci_arttext
- REGUILLO, Rossana (2012). "De las violencias: caligrafía y gramática del horror". En: *Revista Desacatos*, Num. 40. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-92742012000300003&script=sci_arttext
- ROMANÍ, Oriol (1999). *Las drogas. Sueños y Razones*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Saintout, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- SCRIBANO, Adrián y Figari, Carlos (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Colección CLACSO-CICCUS.

CAPÍTULO IV

LAS PRINCIPALES REFERENCIAS TEÓRICAS

Ser cuerpo

Este trabajo propone una articulación entre las categorías de cuerpo, juventud, afectividad, consumo y comunicación para comprender los modos en que, en el marco de las sociedades contemporáneas, los sujetos hacen carne las disposiciones sociales o los mandatos a la vez que desde la profundidad de la experiencia del cuerpo en la cultura, éstos modifican, negocian y resignifican los sentidos hegemónicos transformando sus percepciones y condiciones de existencia.

Desde los enfoques dualistas del sujeto, ligados a la producción de conocimiento en el capitalismo y a los modos de disciplinamiento social, el cuerpo se presenta como un gran ausente o bien como un medio de expresión o dispositivo simbólico. Sin embargo, trabajos como los de Michael Foucault y Pierre Bourdieu ponen de relieve cómo es que el cuerpo constituye un campo de disputa, de conflictos y de poder, en lugar de ser un cuerpo pasivo sobre el que se imprimen los significados. Silvia Citro (2009, p. 45) explica que en la filosofía son Maurice Merleau-Ponty y Friedrich Nietzsche quienes introducen una ruptura radical con la concepción del cuerpo en Occidente.

Con ellos el cuerpo es revalorizado en tanto resulta posible entender el mundo a partir de él. En ese sentido, Citro señala los principales aportes y discusiones en este plano, recuperando los principales aportes de ambos pensadores. Con Nietzsche se presenta la crítica a los planteos tradicionales de la filosofía griega, especialmente a los postulados Sócrates y Platón a partir de los que se instala un desprecio por el cuerpo en favor de una racionalidad centrada en la negación de la vida y del valor de lo sensible.

Nietzsche da cuenta de cómo es que a partir de la subestimación del cuerpo tienen lugar una metafísica, una religión y una moral que invierten los valores vitales –en ellas se basan el platonismo y la tradición judeo-cristiana- en tanto se escinde el cuerpo (la materia) del alma (que es también el pensamiento y la razón): sobre ella se objetivan las virtudes, sobre el cuerpo, el pecado. De este modo, tiene lugar una concepción de los sujetos escindidos, divididos, separados de sus cuerpos –llenos de la obscenidad de los placeres y los dolores-. Pero para este autor, el cuerpo y el alma no pueden ser pensados por separado ya que a pesar de sus naturalezas opuestas, se necesitan recíprocamente. Entender, entonces, que el cuerpo como algo que no está disociado del alma ni de la razón hace que éste se corresponda con el yo, es decir, con la voluntad del sujeto.

A su vez, Merleau-Ponty pone en tensión el dualismo cartesiano que identifica al hombre con el pensamiento y entiende que el cuerpo no es más que una mera extensión del mismo: para René Descartes el cuerpo es algo que se tiene, pero que no se es. En ese sentido, éste aparece comprendido como un cuerpo-máquina a lo que se opone la fenomenología de Merleau –Ponty que plantea que el sujeto no puede ser escindido ni de su cuerpo ni del mundo en tanto la experiencia y la percepción de ella es previa a cualquier análisis racional.

Así, para la fenomenología no existe la conciencia sin sujeto ni tampoco sin mundo, y es justamente el cuerpo el que nos hace saber de nuestra existencia y el que media en todas nuestras relaciones: así este cuerpo ya no es un objeto ubicado en determinado espacio/tiempo, sino que es quien habita ese espacio/tiempo, es nuestro anclaje en el mundo. Aquí resulta clave el concepto de “carne” del que Merleau-Ponty se vale para explicar que es a través de ella que cuerpo y mundo se comunican. De esta forma, la relación con el mundo ya no se da en términos de la razón sino del poder, en términos de potencia, de la pregunta que hasta hoy sigue sin resolverse: ¿qué puede un cuerpo?

Esta pregunta parece borrada en la aceptación de la oposición entre cuerpo-mente, femenino-masculino, objeto-sujeto que es la que estructura el orden liberal, capitalista, e incluso el científico de toda la modernidad y ello se evidencia en los modos de estar, de llevar el cuerpo, de vestirlo, de hablarlo, de andarlo. Por ende, indica Bourdieu (2010, p. 113) la “*mitología política*” incorporada como una disposición permanente da por resultado maneras de sentir y de pensar. A este proceso de incorporación de las técnicas y pautas sociales, el autor le llama “*hexis corporal*”. A partir de esta idea podemos ver cómo es que estos modos de estar en/con el cuerpo son a la vez modos de estar en/con los

otros y también en/con el tiempo y el espacio –que implican otros dos sistemas de valores (Idem)-.

Para abordar estos modos de estar en/con los otros tomaremos en cuenta una de las conferencias dictadas en la Universidad Nacional de Rosario, Christian Ferrer (2013) donde él expone que podemos pensar el cuerpo-máquina desde tres valores. El primero de ellos es el “*valor trabajo*” (que lo esbozamos previamente); luego existe un “*valor performativo*” que remite a las relaciones con los otros y el tercero es el “*valor de la apariencia*” en sí misma. De estos dos nos ocuparemos ahora.

Así, tomando la noción de valor performativo vemos cómo es que la tensión entre individuo y sociedad -que introduce en el cuerpo el dualismo cartesiano¹- se torna compleja y contradictoria por cuanto, como signo el cuerpo es un lugar de discursos que lo marcan, lo atraviesan, lo condicionan; es el “*Otro simbólico*” (Lacan, 1984) el que efectúa su huella en el cuerpo interviniendo de forma constante y lo constituye, lo ordena y organiza en los modos de relación con los distintos cuerpos (Díaz, 2003, p. 100 en Cabra y Escudero, 2014, p. 173).

La separación cuerpo-mente –que, como dijimos, hace que ahora el hombre *tenga* un cuerpo- no sólo separa al sujeto de la naturaleza, sino que también establece en el cuerpo la frontera entre un hombre y otro (Le Breton, 2009, p. 45). Esta frontera convierte al cuerpo en el signo de la diferencia y la distinción entre los sujetos. Pero a la misma vez, el cuerpo frontera es un cuerpo lugar (de encuentro y de discurso):

“Mi cuerpo es a la vez mío, en tanto carga con las huellas de una historia que me es personal y una sensibilidad que me es propia, pero contiene también una dimensión que se me escapa en parte y remite a los simbolismos que le dan carne al vínculo social, pero sin la cual yo no sería” (Idem, 1998, p. 36); de este modo –explica Le Breton- no hay forma de que estemos solos en nuestros cuerpos ya que el orden de la significación resulta predominante.

El sistema valor-tiempo juega en este proceso de la significación un papel clave. En principio, porque el tiempo es historia que se hace carne, que se hace espacio, que se hace lugar. Un tiempo que ya no podemos pensar separado del cuerpo, no estamos hablando aquí de un tiempo lineal (de progreso=siempre hacia adelante) sino que más bien estamos pensando al tiempo como una especie de espiral, que se actualiza permanentemente en y con el cuerpo.

¹ En este proceso de individuación se evidencian los postulados cartesianos que fundan nuestras sociedades a partir de establecer la ruptura entre mente y cuerpo, sentando así las bases de las subjetividades occidentales y un cambio rotundo con la episteme o matriz desde donde habitar (sujetarse a) la humanidad.

Pero en este proceso en que el cuerpo es marcado por el/los otro/s la historia se incorpora en relación a cómo es que los sujetos la perciben. De aquí el valor fundamental del tiempo hecho cuerpo. Dice Bourdieu (2010, p. 118) que el cuerpo no memoriza el pasado, sino que lo actúa, y es en esta anulación que lo revive; de este modo el cuerpo es siempre el presente de la experiencia a la vez que es las huellas del pasado y el deseo que motoriza el futuro. Desde este tiempo-espiral que performa al cuerpo es que se establece la relación de los sujetos con el mundo, con los otros.

Y, el espacio –el otro sistema de valor- no pudo ser disociado del tiempo (ni viceversa): el espacio siempre tiene un tiempo y el tiempo siempre tiene un espacio. Ambos poseen unos mecanismos de regulación social que se traducen en técnicas o tecnologías políticas de los modos de sentir/pensar de una época. El cuerpo es el lugar que nos sitúa en las relaciones: con nosotros mismos, con los otros, con el mundo. Esta *dimensión que se escapa* -Le Breton-, este *Otro simbólico* -Lacan- le otorgan al cuerpo una condición de (re) significación del mundo. De ahí que podemos pensar que el cuerpo es, simultáneamente, el lugar de lo nombrado y de lo innombrado.

En esta línea, Teresa Porzecanski (2008, p. 16) afirma que el cuerpo no sólo es el lugar de la individualidad, sino que también –y sobre todo- es el espacio/lugar donde se negocian los sentidos a la vez que es objeto de regulación colectiva y de prácticas culturales. Así, el cuerpo reproduce en su espacio el espacio social, en la medida en que es clasificado por una mirada que lo objetiva de acuerdo con la distancia que mantiene cada cuerpo particular con la valoración dominante que conforma el “*cuerpo legítimo*” (Bourdieu, 1986, p. 185). Este cuerpo legítimo es una construcción ideal que se impone como un criterio capaz de definir aquello que se adecua con la norma dominante y aquello que, por el contrario, denota y connota a lo subordinado.

“Metáfora de la estabilidad o inestabilidad social, conexión entre ‘mundo interior’ y ‘mundo exterior’, el cuerpo ha sido regulado, modelado, comprimido, perforado, pintado, mutilado, deformado y no ha dejado de significar” (Porzecanski, Idem). Todo esto deviene en el valor apariencia del cuerpo mediante el que se da cuenta de las distinciones establecidas entre los sujetos, de los rituales que performan la vida cotidiana y, por supuesto, de los discursos que lo configuran. Entonces, es justamente en el ámbito de la corporeidad donde vemos que lo que en apariencia nos “viene dado” naturalmente es, en realidad, una construcción propia y colectiva, compleja y contradictoria, ese espacio/tiempo es nuestro cuerpo.

La relación entre los discursos y el cuerpo nos habla más de su dimensión textual que del cuerpo vivo (Entwistle 2002, p. 17). Sin embargo, no podemos separar pensamiento de percepción o sensaciones, en especial, si reflexionamos sobre los modos de expresión en/con el cuerpo. Es en este sentido que cuando tratamos la relación cuerpo discurso, necesariamente hablamos de una relación de reconocimiento... y, por qué no, de sentimiento de re-conocer.

Como carta de presentación ante los otros, como relación de comunicación –en tanto porta infinitos mensajes- el cuerpo posee una dimensión simbólica que –como vimos- habla de sí mismo, de los otros y de su época. El cuerpo es creado y recreado en los discursos legítimos –e incluso contradictorios- de cada tiempo/ espacio de modo que la cuestión de la imagen implica un asunto ineludible al contribuir a la constitución de los cuerpos y sus posiciones en el espacio social. Asociada a ella, la estética se presenta como uno de los modos principales de habitar, representar y expresar nuestros vínculos a partir de la experiencia corporal: piercings, tatuajes, tinturas, maquillajes, vestimentas; prácticas corporales y artísticas, manifestaciones, protestas callejeras, etc. constituyen el corolario de códigos que se imprimen en el cuerpo y expresan identidades y modos de estar en el mundo regulados por los vínculos sociales y la mediación de la palabra –entendamos ésta como la expresión del pensamiento.

Nosotros, los individuos modernos *tenemos* un cuerpo, lo *usamos* en tanto objeto, vehículo o superficie de expresión de valores, ideologías, creatividades. Así, muchas veces nos referimos a los lenguajes corporales y fortalecemos el vínculo entre cuerpo palabra, haciendo de éste un texto que se inscribe en un lenguaje que, paradójicamente, nos resulta poco conocido dada la *naturalidad* con la que incurrimos en las prácticas corporales.

A través de éstas se incorporan, recrean y actualizan los ritmos sociales cada vez que el cuerpo se convierte en una pantalla y el sujeto actúa simbólicamente sobre el mundo que lo rodea. Los códigos y signos puestos en juego –en/con el cuerpo- generan identidades y, especialmente, reconocimiento social: el cuerpo se convierte en una “*señal de reconocimiento. En lo inaprehensible del mundo sólo el propio cuerpo proporciona a aprehensión de la existencia*” (Le Breton, 2009, p. 172).

Y es en esta línea de la dimensión simbólica del cuerpo, que los aportes de la fenomenología de Maurice Merleau Ponty nos muestra cómo el cuerpo, más que una superficie discursiva y en la que se imprimen los acontecimientos, se configura como creador de significados y de experiencias mediante la percepción –entendida como la vivencia/experiencia y creación del mundo, no como

su contemplación-. Es un cuerpo-mundo. Así el cuerpo es, a la vez, vivencia y sensación que configuran los sentidos y las significaciones: *“la sensación está unida al significado. La experiencia tiene un sentido para quien la vive. (...) Y en esta medida, el cuerpo es el que puede (...) transformar el sentido del mundo”* (Cabra y Escobar, 2014, p. 132).

De esta forma, vemos también con Friedrich Nietzsche que el cuerpo tiene una realidad sensible que no se agota en su condición de superficie discursiva, ni se determina de manera absoluta por el poder. El cuerpo, así, no es posible de ser definido ni determinado por el discurso. Así, mientras Merleau Ponty acaba con la separación entre sensación y pensamiento, Cabra y Escobar (Idem) afirman que Nietzsche rompe con una tradición de pensamiento que privilegia las dimensiones inmateriales de la subjetividad y coloca sobre la escena la concepción de un saber del cuerpo, que incluye los saberes de la razón, claro, pero no se limita a ellos. Estos corrimientos del dualismo mente-cuerpo nos proponen unas nuevas formas de pensar/sentir nuestras realidades sociales, tal vez, incluso, nos invitan a poner el cuerpo a unas nuevas epistemologías.

El cuerpo, explica Daniel Mundo (2012, p. 12) en su prólogo sobre Merleau Ponty, es una cosa viva que burbujea en la lengua y perturba al sentido común de la ciencia, convirtiéndose en un elemento potencial de disturbio e imprevisibilidad toda vez que su indefinición y permanente movimiento lo tornan inclasificable.

Entonces desde allí debemos hacernos la pregunta que heredamos de Baruch Spinoza: ¿qué puede un cuerpo? Aquí llega Spinoza cuando elabora una teoría de los afectos, tomando a dos de ellos como fundamentales o puntos extremos de máxima y de mínima potencia: la alegría y la tristeza. En estas formas el cuerpo puede afectar y ser afectado en sus relaciones, aumentando o disminuyendo su potencia o fuerza vital. Spinoza plantea la existencia de unos afectos buenos –en tanto aumentan la potencia del cuerpo y la perfección del sujeto- y de unos afectos malos –en tanto disminuyen o anulan la potencia del sujeto-. Otros afectos buenos que señala el autor son la admiración, el amor, la propensión, la devoción, la esperanza; entre los afectos malos encontramos el desprecio, el odio, la aversión, la irrisión, el miedo.

Es el reconocimiento de que el cuerpo es poder, porque es saber, el que genera una serie de técnicas que operan en la formación de su sumisión y docilidad y crean -como hemos visto- cuerpos máquina, cuerpos frontera, cuerpos discurso. Pero esta potencia del cuerpo no puede acallarse en su totalidad: si el cuerpo no enferma o se autodestruye, encuentra modos de resistencia y (r)existencia. Es

en este sentido que entonces, que este cuerpo que perturba a la ciencia (disciplina de poder) es tratado como un riesgo continuo (Ferrer, 2006, p.12).

Así, Elsa Blair (2010, p. 58; citada en Cabra y Escobar, 2014, p. 133) explica que es justamente la capacidad de resistencia ligada al cuerpo la que lo convierte en: “objetivo de poder; la violencia sobre él (esto es, el aumento de su grado de afección) apunta a disminuir o anular esa potencia”. Es por ello que, como indican Nina Cabra y Manuel Escobar (2014, p. 76) que el cuerpo *“posibilita subjetivaciones en las que el ser humano re-crea su existencia hacia modos multidireccionales y muy frecuentemente insospechados. Ante las fuerzas que lo maquinizan y/o cooptan como mercancía, en el cuerpo reside una potencia de afección que desestabiliza al sujeto y le invita a prácticas de (r)existencia”*.

Los enfoques sobre el cuerpo que previamente esbozamos muestran que existen dos grandes matrices desde las que éste puede ser concebido en el marco de la cultura. Ambas plantean unos modos –incluso epistemológicos– desde donde abordar la corporalidad, los modos de estar en el mundo y de estar juntos. La primera de estas matrices que mencionamos es la que nos plantea *tener un cuerpo*. Para tener un cuerpo es necesario acabar con el cuerpo popular, entendido como aquél que caracteriza a las sociedades pre modernas, donde las representaciones del cuerpo lo son también del hombre. En estas sociedades la persona no puede ser percibida fuera de su cuerpo, de su comunidad, de la naturaleza, del cosmos (Le Breton, 2009, p. 32): *“El cuerpo humano es, en las tradiciones populares (...) un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por éste”* (Idem, p.33).

Además, para tener un cuerpo se debe incurrir en la renuncia al cuerpo ‘grotesco’ del júbilo carnavalesco; ya que se opone radicalmente al cuerpo moderno (Idem, p.31). Esta renuncia funciona como metáfora de un cuerpo privado de la expresión completa de su potencia, del goce de la carne, de la libertad emocional, y ordenado por la razón. Es a partir de ella que el hombre adquiere su carácter de individuo que tiene algo –tal vez lo único– que se le presenta como una propiedad inalienable: un cuerpo.

En el proceso que con Le Breton (2009, p. 153 y p. 155) podemos llamar el avance individualista –cuando los vínculos sociales se precarizan, los simbolismos entran en crisis– el cuerpo se erige, también, como el único sitio de certeza. Así el valor del cuerpo se invierte: deja de ser carne indigna para convertirse en una tabla de salvación. Ya no es un cuerpo-objeto sino un cuerpo-socio al que hay que consentir, cuidar, adorar para que funcione bien.

Y este es el cuerpo que narra las crisis en las que incurren las instituciones modernas y las incertidumbres que traen consigo las nuevas técnicas del mundo globalizado (por mencionar algunas: los psicofármacos, los medios de comunicación y las TIC, las técnicas de autoayuda y/o New Age, entre otras tantas). También es éste el cuerpo que, muchas veces, excede los límites de la racionalidad y no puede ser comprendido desde las lógicas de la ilustración; en sus prácticas de consumo, por ejemplo las de pasta base de cocaína (paco).

Ser (tu) un cuerpo es la propuesta de la segunda de las matrices mencionadas. Ella no es necesariamente la antítesis de la anterior, sin embargo aquí la propuesta de conocimiento y experiencia del mundo hace prevalecer los elementos que para *tener un cuerpo* deben ser negados: percepciones, sensaciones, emociones, sentimientos. Decimos que no se opone radicalmente porque, además, toma en cuenta la conciencia y la representación que vuelven la vida inteligible aportándole sentido en el marco de los sistemas simbólicos —o la cultura—.

Desde esta matriz la potencia del hombre, que es el cuerpo, cobra vital importancia ya que entiende que éste es poder antes que cualquier otra cosa. Es poder de creación, de resistencia, de destrucción. A partir de allí el cuerpo/hombre puede reinventarse, y con ello mutar los modos de estar juntos con los otros, con el mundo, que ya no sólo son un afuera o un espejo; sino parte definitivamente constitutiva de su corporalidad.

¿Volver al cuerpo popular? No es ésta, en principio una propuesta, pero sí sabemos que allí reside un saber que subvierte o escapa a las normas modernas; un poder hoy fragmentado pero que cobra mayor visibilidad cada vez que no entendemos las subjetividades corporales que desafían —no siempre con un claro propósito, aunque a veces sí— el orden del mundo contemporáneo. Si entendemos que el cuerpo es comunicación, y que la comunicación es cuerpo (en tanto se contienen y constituyen mutuamente) se hace posible la construcción de unos puentes intersubjetivos desde los que comprender y transformar nuestros modos de estar juntos en unos que sean más equitativos y, por qué no, más felices. Por ello —aunque suene idealista— es que la pregunta que nos guía tiene que ver con conocer cómo es que las percepciones, los sentimientos y las emociones —en tanto capital comunicacional— intervienen en la configuración de las subjetividades corporales juveniles. Es ésta una pregunta que también nos invita a pensar el cuerpo, el poder y la comunicación desde nuevas dimensiones en medio del caos del mundo contemporáneo.

Di-sentires

“¿Quién administra hoy las pasiones?” se pregunta Rossana Reguillo (2007) y nos lleva a desandar un camino complejo, ambiguo, que tensa y articula los procesos de subjetivación, las reflexiones filosóficas, los cambios culturales, las formas del poder, los medios de comunicación, y la pregunta que no se agota sobre las implicancias entre lo masivo y lo popular. Un camino que, aun no sabiendo a dónde nos lleva, y casi con la certeza de que las respuestas no pueden ser respondidas en su totalidad, tanto como sí en su complejidad; nos permite rastrear y comprender cómo es que las manifestaciones afectivas se presentan como la punta del iceberg de nuestras identidades siempre relacionales, particulares, colectivas; y lo hacen desde la profundidad de los cuerpos.

Los afectos intervienen en la concepción del hombre y el modo en que a partir de allí tiene lugar la constitución de los Estados, de las sociedades, basadas en la regulación de las pasiones, sentimientos, emociones. No vamos a realizar aquí un análisis exhaustivo al respecto, pero buena idea de ello puede darnos recordar que para Baruch Spinoza, por ejemplo, nada es más útil al hombre que el hombre; sin embargo ni el consenso ni la moral pueden tener lugar por fuera de la sociedad. Y, en este punto aparece la necesidad del derecho (que siempre es poder), del Estado que administre las relaciones entre los hombres, en pos del bien común.

Pero aquí Spinoza nos advierte que en todo pacto social la naturaleza humana y las pasiones cumplen un rol fundamental. Hay dos pasiones que son frecuentes en las reflexiones políticas de este filósofo que tienen que ver con el miedo (a un daño) y con la esperanza (de un beneficio). Y en este punto, Spinoza sostiene que sin estas dos pasiones no habría pacto social: ni se lograría el Estado ni se conservaría. En su Tratado Político señala que el hombre no nace libre sino que se hace libre en el marco de un Estado, y éste es el que debe garantizar la libertad y con ello el desarrollo de la máxima potencia de los hombres que es el amor (entendido como afecto, como fuerza y no en su sentido de amor-romántico) en tanto afecto clave para los Estados democráticos, para la existencia común.

Si bien Thomas Hobbes coincide con Spinoza al plantear que los hombres deben ceder al Estado sus derechos naturales, es decir, éstos requieren del pacto social que se funda en el miedo; su posición es radicalmente distinta. Para Hobbes el hombre es el lobo del hombre y sólo cuando tiene miedo (a la anarquía, a la violencia) puede éste vivir en sociedad, de manera que aquí el Estado es una fuerza que obliga mediante el temor: es un monstruo gigante: el Leviatán, al que

los hombre deben ceder todo su derecho –que es, en definitiva, su poder-. En cambio, para Spinoza el Estado debe llevar a los hombres a convertirse en ciudadanos libres (comprendiendo/partiendo de sus afectos –que no se oponen a la razón sino que operan junto a ella) y para ello no pueden renunciar completamente a su derecho natural: por el contrario, esta empresa exige entender las pasiones.

Más cerca de Hobbes, aunque partiendo ya no del miedo entre los hombres sino de la confianza entre ellos como fundante de cualquier pacto social, John Locke considera que las pasiones tienen que ser borradas –o gobernadas por la razón- para la existencia de un gobierno legítimo, un régimen que garantice la vida, la libertad y la propiedad. En este sentido, la educación de los niños es una de las claves para la conservación del statu quo, y ella debe atender al desarrollo de la racionalidad capaz de controlar los vicios pasionales o los impulsos. Pero en este punto, es Jean Jacques Rousseau quien se pregunta ¿para qué sirve la razón cuando, en realidad, los hombres somos guiados por nuestras pasiones? Para él, los hombres son naturalmente bondadosos: piadosos y compasivos, pero una vez en sociedad irrumpe en ellos la competencia, la discordia, la ambición desmedida en relación a la propiedad.

De este modo, para Rousseau, la razón aísla a los hombres del cuerpo social, en tanto engendra el amor propio en términos individualistas, mientras que son las pasiones la clave principal para explicar la conducta humana y, fundamentalmente, deben ser educadas en pos de fomentar el amor a la patria, al espíritu público; siempre desde temprana edad y mediante juegos, ejercicios físicos colectivos, festividades y espectáculos que son todas actividades desde las que se llega al corazón de los hombres y es posible mantenerlos unidos.

A diferencia de Spinoza, para quien el amor a sí mismo implica un acto de poder y de responsabilidad ciudadana; Hobbes y Rousseau lo entienden en términos de una acción egoísta e individualista que pone en peligro el pacto social. De esta forma, el amor propio es una de las bases de los vicios –o de las pasiones- que deben ser educadas y administradas por el Estado en pos del bien común.

Quien introduce un cambio fuerte en el modo de pensar el Estado es Karl Marx, ya que para él no existe una salida o superación del estado de naturaleza del hombre una vez que éste forma parte de la sociedad. Por el contrario, lo que allí tiene lugar es una continuidad permanente de los conflictos previos al pacto social: los que gobiernan –dice Marx- son los más fuertes: la burguesía, una minoría. Y aquí, en coincidencia con Spinoza y Rousseau, él señala que el Estado es más el reino de la fuerza que el de la razón (atendiendo a las condiciones y

relaciones –históricas- de producción, en tanto ordenadoras de la vida social). Así, la llamada “jaula de hierro” de Max Weber nos muestra los modos en que el hombre moderno es desprovisto de su espiritualidad, del sentido íntimo de su vida, volviéndose un tipo de individuo funcional a una razón instrumental que atraviesa todas las acciones humanas.

Tanto como si queda neutralizada o si se reconoce la importancia de la dimensión afectiva y la administración que de ella hacen los Estados, vemos con Antonio Gramsci cómo es que ésta cobra un papel relevante en tanto es capaz de unificar voluntades mediante el consenso. A partir de la idea de hegemonía, este autor da cuenta de cómo los afectos intervienen en el reconocimiento del poder/sentir de las clases subalternas, trabajadoras, populares, retomando el valor de la producción cultural como constitutiva del hombre en la creación de su propia historia.

En este sentido, Mouffe destaca la necesidad de movilizar las pasiones en la constitución de identidades colectivas; ya que la “razón liberal” despoja al hombre de sus pasiones y con ello anula el conflicto, a la vez que despoja a los individuos de sus creencias disruptivas y los ubica en tanto seres racionales en búsqueda del propio beneficio, por lo que aceptan someterse a los procedimientos que consideran imparciales para juzgar sus demandas (Mouffe, 1999, p. 190).

Vemos entonces cómo razón y pasiones no pueden ser escindidas a la hora de pensar en las formas de poder, en los cambios culturales, en los modos de administración de la vida –y, también, de la muerte. Aquí es Michel Foucault (1990, p. 96) quien sin hablar de manera directa del Estado da cuenta de las tecnologías que operan en la constitución de los sujetos, de las instituciones que los gobiernan: de los conflictos y contradicciones de nuestras sociedades, así como de los espacios de disrupción. En “Tecnologías del yo”, el autor da cuenta de la evidencia de los lazos entre la racionalización y el poder (o el abuso del mismo) y se pregunta si es necesario juzgar a la razón.

Para indagar en el desarrollo de las técnicas de poder tendientes a gobernar a los individuos, Foucault explica que la racionalidad del Estado (en tanto organización política y sus mecanismos) se formula en los cuerpos de doctrina. De este modo, Foucault considera que la razón no puede ser invocada en términos contrarios a la no razón, ya que así caemos en la trampa de adoptar el papel “arbitrario y aburrido” del racionalista o del irracionalista. Así, cuando se intenta racionalizar algo, más que buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, lo que hay que buscar es cuál es el tipo de racionalidad que se utiliza. En este punto él nos sugiere estudiar las relaciones entre poder y racionalidad

en base a los procesos en que éstos atraviesan la sociedad y la cultura, pero no como un todo, sino atendiendo a diferentes campos, cada uno de ellos constituido en torno a una experiencia fundamental (como la locura, la sexualidad, la enfermedad, la muerte, el crimen, etc.).

Vemos así cómo es que las pasiones no son sólo administradas o reguladas desde un poder centralizante –como el de las instituciones estatales- sino que éste se articula con el poder individualizante que caracteriza a nuestras sociedades, fundamentalmente a partir de las premisas que describe Foucault de “cuidado de sí” y “conocimiento de sí”. Si en las sociedades pre modernas, éstas funcionaban por separado y la segunda era una consecuencia de la primera; en la modernidad es el conócete a ti mismo la que predomina en tanto modo de gobierno de los individuos, pero con la trampa de renunciar a una dimensión propia como la del deseo o el placer que no se corresponden con las reglas morales. Es en este sentido que en la búsqueda de una conducta aceptable en las relaciones con los demás opera este re-conocimiento y conocimiento del yo.

Vemos, por ejemplo cómo es que a la vez, estas maneras de concebir al hombre y a la organización social inciden fuertemente en el tratamiento de los afectos que le dan sentido a los vínculos en el marco de una cultura, como así también en los modos de comunicación, siendo ambos modos de poder y acción política. En relación a esto, cada forma de poder o razón de Estado establece unos modos de educar, neutralizar, exaltar, reconocer y rechazar determinadas pasiones en la constitución de la subjetividad y de las ciudadanías en tanto la dimensión afectiva (las pasiones, los sentimientos, las emociones) implican una base legítima y *“suficientemente sólida para fundar y sostener la vida en común”* (Papalini, en prensa).

Si ponemos atención al tratamiento de la dimensión afectiva en los estudios de las ciencias sociales, vemos que no es algo nuevo, sobre todo tomando en cuenta los abordajes de la filosofía, la sociología, la psicología o la antropología, por ejemplo. Pero, sabemos, durante la modernidad los factores pasionales o emocionales e incluso la corporalidad quedan subordinados a la racionalidad, de modo que su expresión deja de ser tributo de las ciencias: éstas pueden abordar las emociones de manera indirecta, o bien, estudiar su irracionalidad tanto como el carácter esencial o biologicista de la emoción.

Por lo demás, en el mundo social, en la configuración de las subjetividades modernas la manifestación afectiva no se corresponde con el hombre blanco, masculino, trabajador, adulto, moderno. Por el contrario, las expresiones emotivas en este tiempo del desarrollo capitalista es plausible de visualizarse en las

subjetividades femeninas, juveniles, infantiles, populares u otras, estas que ocupan posiciones de subalternidad en relación al poder de la razón.

Sin embargo, el triunfo de ideológico-político-económico-cultural de occidente tras la Guerra Fría inaugura unos escenarios donde el capitalismo se instala como verdad hegemónica y los mercados ganan poder en relación a los Estados, inaugurando así nuevos modos de dominación. En este contexto, el mundo se globaliza y con él las modificaciones de las distancias conocidas hasta entonces: no sólo las geográficas, también las temporales y las sociales. Los avances de las tecnologías infocomunicacionales, el desarrollo de las industrias culturales, el incremento de las migraciones, la multiculturalidad, las experiencias de la red, la flexibilización y/o mercantilización de la vida cotidiana (trabajo, familia, política, educación, salud, etc.) proponen a los sujetos formas de producción y marcos novedosos ante los que deben generar nuevas estrategias donde los medios de comunicación, las industrias culturales y la dimensión emocional parece cobrar un papel ineludible. Éstos se presentan como instituciones que modelan las nuevas subjetividades.

La fragmentación del espacio social es el correlato de las lógicas empresariales/mercantiles donde la distinción entre unos y otros establece adentros y afueras cuyos (des) encuentros se traducen sobre todo en miedos, violencias, resentimientos, indiferencias. En paralelo, la afirmación del yo a través de los autocuidados, la intimidad expuesta -pública y publicitaria- se sostiene fundamentalmente en la dimensión de la corporalidad, de las sensibilidades individuales y colectivas: la experiencia de nuevas sensaciones y aventuras invita a los sujetos contemporáneos a ir más allá de la mente, de la razón.

Vanina Papalini (en prensa) se pregunta cómo es que en presencia de los sujetos de la razón nuestras sociedades evidencian día tras día los signos de la supuesta sinrazón: *“¿es éste un problema empírico –algo que se transformó- o es un problema teórico, efecto de cierto reduccionismo de las teorías que hablan de la esfera pública sin dar cuenta de manera integral del sujeto social?”*. Así, es clave interrogarnos por ¿cómo pensar hoy la comunicación/cultura sin una pregunta por la potencia de los cuerpos y de los afectos? ¿Cómo reconocer, en este marco, los di-sentires, las resistencias y negociaciones entre los poderes dominantes y los individuos en la construcción de subjetividades si no es atendiendo a las corporalidades y a las afectividades? ¿Cómo explicar, sin la dimensión emocional, procesos como los de las memorias colectivas, o los nuevos agrupamientos políticos a través de la des-esperanza o la indignación? ¿En qué se

sostiene las reacciones que genera el miedo al y a lo “otro”? ¿Cómo, entonces, abordar las subjetividades de hoy sin atender a los afectos?

“[Ante] la saturación de la escena contemporánea [se] vuelve cada vez más compleja la tarea de comprender y, especialmente, la de producir un mínimo de inteligibilidad desde el pensamiento crítico. Desgastadas las categorías para nombrar el mundo, y con ello dotarlo de sentido (...) desdibujados los saberes críticos por la emergencia y proliferación de ‘expertos’ mediáticos que trazan sin pudor las coordenadas de nuestras catástrofes y orientan los debates en la agenda pública, y de cara a la aceleración de los indicios e indicadores sobre el fracaso incontestable del modelo económico-político dominante”; Rossana Reguillo (2011, p. 10) señala la necesidad de nuevos modos de conocer-nos, de repensar-nos como sociedades.

Aportes colaterales, el llamado Giro afectivo y la afectividad

Eva Illouz (2007, p.11) explica que la sociología entiende a la modernidad como el auge del capitalismo, de las instituciones políticas democráticas o de la idea de individualismo. Pero, dice esta autora, los relatos sociológicos de la plusvalía, explotación, racionalización, desencantamiento o división del trabajo contienen una *“historia colateral en clave menor, a saber, las descripciones o relatos del advenimiento de la modernidad en términos de emociones”*. De esta forma, Illouz ejemplifica cómo 1) la ética protestante de Max Weber aborda una tesis sobre el papel de las emociones en la acción económica –la angustia genera una divinidad inescrutable que subyace al empresario capitalista; 2) la noción de alienación de Karl Marx remite a una pérdida; cuando la cultura popular se apropia de este concepto lo hace por sus implicancias emocionales –la modernidad y el capitalismo dan lugar a un entumecimiento emocional que separa a los sujetos entre sí, de su comunidad y de su propio yo profundo; 3) Georg Simmel, advierte sobre la actitud moderna “blasé”, característica de la vida en la ciudad, una mezcla de reserva, frialdad, indiferencia, y siempre en riesgo de convertirse en odio; y 4) Emile Durkheim da cuenta de la solidaridad como clave en su sociología.

Desde la antropología de las emociones (Le Breton, 1998; Jimeno, 2004) se arguye que el abordaje de las emociones en términos absolutos (ira, amor, vergüenza, etc.) implica acuñar una significación común de los afectos a las diferentes culturas. Valen aquí las preguntas que Clifford Geertz (1994, p. 88) se hace

en relación al punto de vista del nativo: *“¿Estamos describiendo usos simbólicos, describiendo percepciones, sentimientos, actitudes, experiencias? ¿Y en qué sentido? ¿Qué pretendemos cuando pretendemos comprender los medios semióticos por los que, en este caso, las personas se definen entre sí? Lo que conocemos, ¿son palabras o espíritus?”*.

Ya en la década de 1960, trabajos como los de Margaret Mead advierten que existen relaciones directas entre cultura y emoción. Durante uno de sus estudios en Bali, ella identifica que allí existe una asociación entre el miedo y el dormir: los nativos cada vez que se ven afectados por el miedo, controlan este sentimiento mediante el sueño (Mead, 1963, p. 381 en Le Breton, 1998, p. 144). Así, para Lutz las emociones son formas de acción simbólica que se articulan con otros aspectos de significado cultural y con la estructura social (1989; en Jimeno, 2004, p. 36). La autora desarrolla sus trabajos etnográficos dando cuenta de cómo es que los significados emocionales están estructurados fundamentalmente por sistemas culturales y ambientes materiales y sociales particulares; y que, *“los conceptos sobre la emoción son más útiles entendidos como dirigidos a propósitos comunicativos y morales más que a estados internos supuestamente universales”*(Idem).

Y justamente los afectos, las emociones o los sentimientos se presentan, también, como puerta de entrada al psicoanálisis. Escribe Sigmund Freud (1915-1916): *“mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación, mediante palabras el maestro transmite su saber a los discípulos (...). Palabras [que] despiertan sentimientos y son el medio universal con el que los hombres se influyen unos a otros”*. Las angustias, sufrimientos, dolores; el deseo, la búsqueda de placer son los afectos con los que trabaja el psicoanálisis entendiendo que los sujetos no se agotan en la razón, sino que hay una fuerza mayor que es la del inconsciente, la de un hombre que habla y es hablado; donde se gestan y reprimen las emociones. Claro que estos estudios no se agotan en la palabra, sino que el cuerpo adquiere aquí un valor ineludible: no sólo en el abordaje de las psico-somatizaciones, sino también entendiendo que los afectos son estados del cuerpo.

Los análisis de la Escuela de Frankfurt acerca de las subjetividades y de las industrias culturales en el capitalismo también abordan, de modo indirecto, las dimensiones afectivas en tanto intervienen en los modos de significación (y pueden ser, incluso, manipulables económica, política e ideológicamente). Sus principales objetos de reflexión tienen que ver con la mercantilización del arte, su reproducción técnica y masificación configuran un nuevo sensorium, esto es

unos modos de percepción y de experiencia social, concepto a partir del que Walter Benjamin, según advierte Jesús Martín Barbero (1987, p. 56) ilumina la historia de la recepción: *“De lo que habla la muerte del aura en la obra de arte no es tanto de arte como de esa nueva percepción que, rompiendo la envoltura, el halo, el brillo de las cosas, y no sólo las de arte, por cercanas que estuvieran estaban siempre lejos, porque un modo de relación social les hacía sentir las lejos. Ahora las masas, con ayuda de las técnicas, hasta las cosas más lejanas y más sagradas las sienten cerca. Y ese ‘sentir’, esa experiencia, tiene un contenido de exigencias igualitarias que son la energía presente en la masa”* (Idem).

Asimismo, podemos encontrar otros trabajos en el marco de las ciencias sociales como los desarrollados por los Estudios Culturales de Birmingham que para mediados del siglo pasado no sólo proponen una red compleja de vertientes teóricas y metodológicas, sino que también construyen nuevos objetos de estudio a partir de problematizar la cultura como territorio de tensión entre los mecanismos de dominación y de resistencia. Armand Mattelart y Erik Neveu (2002, p.19) dan cuenta de cómo en esta corriente europea emergen el estudio etnográfico de las culturas populares, el análisis de las subculturas y los estilos de vida de los jóvenes –sus prácticas culturales y su relación con los medios de comunicación-, las significaciones y dimensiones ideológicas de la prensa, la radio y la televisión; así como las problemáticas de la etnicidad y de las identidades sexuales.

Ya en “Marxismo y literatura”, Raymond Williams (1977) advierte que la experiencia y los sentimientos son excluidos por el pensamiento crítico de la modernidad y propone la idea de “estructura del sentimiento” para señalar la existencia de unos índices de procesos formadores y formativos, que constituyen “elementos consustanciales del proceso social material, y justamente por ello no pueden ser desatendidas de ningún análisis social que intente investigar la manera en que determinados momentos o periodos históricos son experimentados y vividos en su desarrollo, con todas las contradicciones y conflictos que ello implica” (Cáceres Riquelme y Herrera Pardo, 2014, p. 182).

La apropiación de los Estudios Culturales en América Latina, y en especial sus incorporaciones institucionales al campo de la comunicación, significan herramientas fundamentales para pensar los medios en términos de configuraciones culturales históricas, y a la cultura en términos de procesos simbólicos que atraviesa todas las prácticas, afirmando su articulación en lo económico y en lo social (Saintout, 2002, p. 15). De esta forma, las preguntas por las culturas populares e incluso por las industrias culturales dan lugar a las posibilidades de

resistencias y de transformación; pero sobre todo, estos aportes también dan lugar –muchas veces, de modo más colateral, como indica Illouz- a la pregunta por la afectividad (en tanto constitutiva de lo social) en la cultura capitalista.

Florencia Saintout (2002, p. 16) indica que en Latinoamérica existen usos y re-apropiaciones absolutamente originales y creativas de los Estudios Culturales de Birmingham, a partir de los que se producen planteamientos históricos y territoriales de la cultura. Es en este sentido, que la autora destaca trabajos iniciáticos como los de Jesús Martín Barbero (la emergencia de lo popular en lo masivo), Néstor García Canclini (los modos de existencia de las culturas populares en el capitalismo), Rossana Reguillo (las culturas urbanas), Aníbal Ford (análisis de las culturas contemporáneas), María Cristina Mata, Guillermo Orozco Gómez, Jorge González, Renato Ortiz, entre otros.

En esta línea, buceando en el abordaje afectivo en América Latina, Ignacio Sánchez Prado (2012, p. 9) recupera las herramientas y reflexiones de los estudios culturales y argumenta que, por ejemplo, el concepto de estructura del sentimiento de Raymond Williams o el de las constelaciones cognitivas de Walter Benjamin inspiran a Martín Barbero en sus categorías de mapas nocturnos, memoria cultural o sensorium popular:

“... [el] mestizaje, no es sólo aquel hecho racial del que venimos, sino la trama actual de la modernidad y discontinuidades culturales, de formaciones sociales y estructuras de sentimiento, de memorias e imaginarios que revuelven lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el folklore con lo popular y lo popular con lo masivo”, dice Martín Barbero en la primera introducción a “De los medios a las mediaciones”, donde advierte sobre las trampas de la crítica cultural señalando que al investigar los modos en que el pueblo se vuelve visible y se reconoce en lo masivo podemos abandonar la crítica a la masividad que “es enmascaramiento y desactivación de la desigualdad social y, por tanto, dispositivo de integración ideológica. Pero este es quizá el precio que debemos pagar por atrevernos a romper con una razón dualista y afirmar el entrecruzamiento en lo masivo de lógicas distintas, la presencia en ello no sólo de los requerimientos del mercado, sino de una matriz cultural y de un sensorium que asquea a las elites mientras constituye un ‘lugar’ de interpelación y reconocimiento de las clases populares” (1987, pp. 24-24).

De este modo, el interés en los distintos afectos y sentimientos desplegados en *“De los medios a las mediaciones”* de Martín-Barbero o *“Consumidores y ciudadanos”* y en *“Diferentes, desiguales y desconetados”* de García Canclini,

no solo teorizan y estudian rupturas y líneas de fuga, sino que sus reconfiguraciones ideológicas y reacomodos institucionales en articulación con entramados existentes y en transformación, constituyen procesos que reformulan las problemáticas, los objetos, renuevan conceptos y reconfiguran los contextos a partir de los cuales éstos se analizan (Del Sarto, 2012, p. 51).

Así, García Canclini indica que, en tanto la materia de la cultura son las cuestiones del sentido, debemos hoy, en nuestras sociedades globales y a la vez fragmentadas, preguntarnos por los modos de articulación entre la expansión del saber y de la informatización con las representaciones socioculturales mediáticas que se hallan ligadas a los medios de comunicación masivos y que trabajan con la afectividad. Así, dice el autor: *“pienso que para volver creíbles el saber académico y la gestión política de los afectos es necesario que ambos se articulen a través de transformaciones ‘prácticas’ de las interacciones sociales que hagan viables la convivencia de los diferentes, reduzcan la desigualdad y den acceso a los excluidos. (...) Tal vez una tarea clave de las nuevas políticas culturales sea (...) reunir otros modos de afectos, saberes y prácticas”* (2004, pp. 211-212).

Estas crisis acerca de los modos de conocer, pero también de estar juntos en el mundo de las lógicas occidentales emergen con fuerza desde mediados del siglo pasado, y se agudiza en nuestros días. De esta forma, durante las décadas del '70 y '80, las ciencias sociales –de modo indirecto, generalmente- parecen hacer lugar a las emociones como un objeto de estudio; esto en el marco de: 1- los cuestionamientos a los grandes relatos como ordenadores de la vida, cuando las incertidumbres ocupan los espacios de las seguridades/estabilidades que otorgan las instituciones tradicionales; y 2- de las fuertes críticas a la Razón como garante de un mundo ordenado y de progreso, cuando las guerras, las miserias, la desigual distribución de los capitales hace lugar a un mundo para pocos y excluye a todo lo que no se corresponde con los valores de mercado –entendiendo a éste como *“el terreno abstracto de intercambio de bienes, la organización de las relaciones sociales constitutivas de la esfera de producción y el ámbito donde tiene lugar el consumo”* (Illouz, 2009, p. 30).

Así, la pregunta por los afectos permite problematizar los vínculos sociales, los procesos de institucionalización del poder y sus asentamientos intersubjetivos (Moraña, 2011, p. 325), de modo que los estudios centrados en las dimensiones del afecto y la emoción –sobre todo desde la década del '90 a nuestros días- parecen dar cuenta de un cambio en la producción de conocimiento. Henri Bergson, Baruch Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Slavoj Žižek

conforman una tradición filosófica de lo que hoy conocemos como Giro Afectivo o Teoría de los Afectos.

Brian Massumi explica que las relaciones entre afectos y economía dan cuenta de cómo éstos adquieren un papel fundamental en la cultura capitalista, de modo que –sostiene Mabel Moraña (Idem, p. 320)- los afectos más que un aspecto del mundo, son el mundo entendiéndolo como un universo de potencialidad afectiva. La autora cita también los abordajes de Melissa Gregg y Gregory Seigsworth en *“The affect Theory Reader”* (2010) donde se propone que afecto es el nombre que damos a los impulsos viscerales que se diferencian del conocimiento consciente e incitan o paralizan el movimiento. De este modo, la capacidad de los sujetos de afectar o de ser afectados marca su pertenencia con respecto al mundo de encuentros y desencuentros en el que habitan y que, a la misma vez, los habita a ellos.

Trabajos como los de Jacques Rancière en su *“Política de la estética”* (2006; Idem, p. 315), por ejemplo, plantean una reinterpretación de lo estético en la relación con la política y las formas en que la sensibilidad circula y se distribuye a nivel colectivo: *“el sistema social, en su forma de ordenamiento y disciplinamiento de las percepciones, afectos y formas de conocimiento de la realidad, produce una división entre lo que es visible o invisible, audible o inaudible, decible o indecible”*. También los estudios de Eva Illouz (2007, 2009) contribuyen al tratamiento de la afectividad. La autora señala en sus investigaciones que las relaciones que existen entre el amor romántico y el mercado expresa las divisiones sociales y las contradicciones del capitalismo en tanto allí se ponen en juego las dimensiones emocionales, políticas y económicas que, lejos de operar de manera separada, lo hacen de forma absolutamente conectada, entrelazada.

Patricia Tiniceto Clough y Jean Halley, en su trabajo *“The affective turn. Theorizing the Social”* (2007) plantean que el giro afectivo en las investigaciones de cultura y sociedad permite avanzar por las sendas ya abiertas por los estudios de género (feministas y queer). Desde aquí la experiencia es valorada como productora de conocimiento y al cuestionar las asociaciones entre lo femenino y la emoción; y entre lo masculino y la razón; así como las dicotomías mente-cuerpo, o público-privado. En este sentido, Alison Jaggar (1989, en Domínguez y Lara, 2014, p. 282) quien explica cómo es que en las epistemologías occidentales no se ha borrado a las emociones, sino que se les atribuye el valor de la irracionalidad.

Son los trabajos de Donna Haraway (1995) los que centran la mirada en la construcción de la experiencia de las mujeres y en la construcción de un objeto

de estudio colectivo: es decir, la creación de un conocimiento situado, que da cuenta de los lugares desde los que se habla/conoce. Así, desde las epistemologías feministas la emoción se presenta como uno de los ejes en la producción de conocimiento: *“el desarrollo de la una -la razón-, implica necesariamente la condición de desarrollo en la otra -la emoción-”* (Jaggar, 1989, p. 165 en Idem). De este modo, las emociones –en tanto experiencias- se incorporan a la producción de conocimiento.

En la década de '80, aportes como los de Carol Gilligan que –indica Cecilia Macon (2013, p. 6) –cuando el feminismo desarrolla la teoría del cuidado-, sostienen la idea de que son las mujeres quienes expresan sus emociones de manera abierta (más que los varones) y a partir de allí ellas establecen sus vínculos sociales y morales basadas más en esta lógica de los cuidados que en la de la justicia. Y es que la justicia se presenta aquí asociada a una abstracción (más que a la corporización) y a los valores de la racionalidad, la masculinidad. A pesar de las críticas que recibe este análisis, Macon advierte que aunque construido desde una perspectiva dualista y esencialista, Calligan abre este debate dentro del feminismo.

En esta línea, la autora cita los aportes de Martha Nussbaum (2001), quien aborda la cuestión de la justicia entendiendo que ésta debe contemplar la dimensión afectiva; además es Nussbaum quien señala que afectos tales como la vergüenza o el asco –en el marco del derecho y de la vida pública- son emociones capaces de legitimar las políticas discriminatorias o de exclusión. También Chantal Mouffe (2000) contribuye con sus reflexiones acerca del lugar clave de las pasiones en las democracias radicales, en tanto que éstas generan identidades colectivas (siempre en conflicto) mientras que la razón limita el debate político.

Pero Mouffe señala una fuerte diferenciación con Nussbaum –o con Richard Rorty, que no pertenece a los estudios feministas o queer, pero sí aborda la cuestión de la sensibilidad social- cuando dice que ellos tienen una visión demasiado individualista en cuanto al abordaje de las emociones. Mouffe pretende ligar la pasión con el conflicto, rastrearlas en la constitución de las identidades colectivas, en el campo de lo político, y no encuentra estos elementos en los autores mencionados. Se presentan así no sólo diferencias –epistemológicas- en los modos de nombrar los afectos o afectividades, sino y sobre todo en sus modos de abordaje.

Y éste parece ser uno de los grandes problemas y desafíos del llamado giro afectivo: carece de un vocabulario o corpus rápidamente identificable de lecturas

o autores, sino que se corresponde con diversos lenguajes provenientes de paradigmas distintos e incluso contradictorios (Sánchez Prado, 2011, p. 5). En este sentido, explica Chantal Mouffe en su conferencia en la Universidad de Buenos Aires (2014): *“el giro afectivo es como un paraguas donde caben pensamientos tan heterogéneos como irreconciliables, e incluso es difícil encontrar allí acuerdos sobre la definición de los conceptos”*.

A pesar de que su denominación puede *“parecer un nuevo abuso de la mercadotecnia filosófica”* (Macon, 2013, p. 2) los aportes del giro afectivo permiten la profundización de debates tales como la inestabilidad y la contingencia –aportadas por el giro lingüístico– y llevar algunas de sus premisas hacia el terreno de lo corporal, yendo más allá del lenguaje e inscribiéndose, también en la dimensión concreta de la política. Siguiendo a Cecilia Macon (Idem, p. 4), diremos que el giro afectivo implica un proyecto que indaga en modos alternativos de abordaje de la dimensión afectiva, pasional o emocional a partir de su incumbencia en el espacio público y en la acción política.

Los estudios feministas y los estudios queer señalan al menos dos momentos o tendencias fundamentales del giro afectivo, y sus implicancias (Macon, 2013, p. 13): la primera está asociada al tratamiento de los afectos como potencialidad revolucionaria -su representante: Brian Massumi-, y la segunda se asocia a la utilización del proyecto o paradigma del giro afectivo para desarrollar una teoría crítica de los afectos -su representante: Sara Ahmed-.

1- Aquí los afectos se presentan como una instancia auténtica, potencial, y difieren de las emociones. Mientras los primeros son entendidos como *“un informe, no consciente e innombrado de las experiencias del cuerpo, que cumplen un papel clave para analizar la política”* (Idem, p. 17), las emociones aportan densidad corporal en tanto expresan los afectos mediante los gestos y el lenguaje.

Massumi retoma a Charles S. Peirce, Gilles Deleuze y Humberto Maturana, para dar cuenta de las interrelaciones entre los sentidos y modos emergentes de poder a lo que se denomina “empirismo radical”, en tanto son los afectos los que densifican la experiencia pudiendo impulsar o bloquear la acción política e incluso pueden constituir *“una suerte de reservorio auténtico empacipatorio”* (Idem).

Sin embargo, afectos como la vergüenza o la desesperación no implican de por sí una obturación. Macón cita aquí el estudio de Deborah Gould (2009) acerca del movimiento ACTUP, clave en la militancia vinculada a la epidemia de SIDA, tomando como premisa que los afectos, en tanto constitutivos de lo político, cumplen un papel clave en el desarrollo pero también en la desintegración

de los activismos. La autora indica que este trabajo no liga afectos específicos a determinadas consecuencias (por ejemplo: desesperación=inacción) pero el abordaje de los afectos como reservorio auténtico emancipatorio se torna aquí en un reduccionismo que tiende a desplazar los problemas o el origen de la acción política hacia un espacio inaprehensible, diluyendo así la crítica del giro afectivo (Idem, p. 16).

2- esta segunda tendencia advierte que los afectos por sí mismos ni oprimen ni emancipan. Una aclaración: para Sara Ahmed emoción y afecto significan lo mismo. De este modo, coincide con la mirada anterior en que los afectos son una dimensión ineludible de la acción política, pero no los entiende desde una condición de autenticidad; sino que señala los peligros de la romantización emancipatoria de las emociones.

En su trabajo, Ahmed explica que afectos como el asco o el miedo dan lugar a los argumentos de la discriminación y/o el rechazo; asimismo, su análisis sobre la felicidad plantea que *“no se trata meramente de desmitificar la experiencia de la felicidad, sino también de demostrar el modo en que este afecto ha cumplido un papel en el sometimiento de las minorías y en el olvido de que el sufrimiento es también una forma de actividad y no ya mera pasividad (Ahmed, 2010b, p. 210): “es necesario –señala– pensar la infelicidad como algo más que un sentimiento que debemos superar” (Idem, 217)”* (Macon, 2013, p. 15).

La autora cita en esta línea a Lauren Berlant –con su obra *“El corazón de la nación”*– para quien los afectos deben ser analizados desde un punto de vista crítico, en tanto que ideológica y políticamente puede haber emociones conservadoras y otras progresistas. Rossana Reguillo prologa este libro e indica que entre los mundos político y emocional existe una relación poderosa que habita las experiencias de articulación entre lo nacional y lo identitario. A la vez, señala Macon (Idem, p. 18), este trabajo centra la mirada en la clave interclasista de una sentimentalidad que tiende a producir la fantasía de la desaparición de las desigualdades.

Berlant aporta un rasgo clave al giro afectivo al cuestionar la división entre afectos buenos o positivos (como la alegría, capaz de impulsar la acción) y los malos o negativos (como el miedo, que paraliza). La autora, por el contrario, busca mostrar cómo el optimismo también es capaz de paralizar. La autora explica, por ejemplo, cómo es que las premisas de progreso o movilidad social ascendente dan lugar a un afecto como el de ‘optimismo cruel’ que opera paralizando a los sujetos en condiciones de vida que no aportan a su felicidad. Pero Berlant también considera que el dolor más que una degradación es una forma de ideo-

logía suponer *“que la vida buena llegará cuando no haya más dolor sino solo (tu) felicidad, no hace nada por alterar las estructuras hegemónicas de la normatividad (...) La reparación del dolor no acarrea consigo una vida justa”* (Berlant, 2011 en Idem, p. 20). De esta forma, señala Macon, la autora entiende que las pretensiones de universalidad del dolor se constituyen aquí en un trasfondo clave para que, por ejemplo, la heteronormatividad ejerza todo su poder.

En estos trabajo la corporalidad y su dimensión política adquieren un papel fundamental, es por todo ello que destacamos aquí estas reflexiones –sobre las que volveremos más adelante– que servirán como guía para nuestro abordaje sobre las subjetividades corporales juveniles, en tanto ponen de manifiesto las relaciones entre corporalidad, afectividad y capacidad de agencia o acción política.

Son los estudios feministas y los estudios queer, en tanto reivindican derechos de unas minorías, los que indagan con mayor efectividad el modo en que confluyen las emociones y la acción colectiva (Scribano y Artese, 2012, p. 99). En su análisis Macon plantea que el peligro que enfrentan los análisis posibles de ser enmarcados en este paraguas del giro afectivo tiene que ver con asociar las emociones a la autenticidad –cuestión que los estudios actuales buscan evitar–, ya que la asociación emoción/naturaleza y razón/artificio debilitan la capacidad transformadora de la acción política.

De acuerdo a la propuesta de Tiniceto Clough (Macon, 2013, p. 7), la superación de las dicotomías cuerpo/mente permite comprender el funcionamiento de esta pareja como una unidad, sobre todo en los estudios queer de la última década donde se plantea que los afectos son acciones (determinadas por causas internas) y son también pasiones (determinadas por causas externas). Así, Macon recupera, a partir del trabajo de Lauren Berlant, los principales impactos o desafíos del giro afectivo.

El primero de los desafíos propuestos por estos estudios tiene que ver con una revisión de la idea de agencia, en términos de movilización o acción política, deshaciendo la dicotomía víctima/agencia. Para ello no se trata de sumar la dimensión afectiva o emocional al concepto de la acción racional, sino de problematizar, como propone Berlant, las supuestas limitaciones de afectos como la vergüenza, el sufrimiento o el trauma que suelen asociarse a la victimización. Esta problematización implica también el reconocimiento de los conflictos, de modo que la presencia de afectos como los mencionados resultan elementos claves en los procesos de empoderamiento: *“ya no se trata, por ejemplo, de asociar meramente el orgullo a la acción, sino de incluir también a la vergüenza en*

este proceso. Tampoco, por cierto como señala Berlant, de vincular optimismo a emancipación” (Macon, p. 24).

Luego, se nos presenta el desafío de la temporalidad, o mejor dicho, de la experiencia (inter) subjetiva de la temporalidad a partir del papel que en ella juegan los afectos. Para explicar este impacto, Macon se vale del estudio de la historiadora Carolyn Dinshaw quien propone pensar al presente en términos de un ahora expandido que es tocado por el pasado (dejando allí impresiones físicas), invitándonos de este modo a preguntarnos por cuáles son las emociones que intervienen cada vez que el pasado irrumpe en el presente, de manera colectiva.

Dinshaw realiza este trabajo con comunidades queer, pero vemos también cómo esta forma de concebir la temporalidad se halla presente en otros trabajos que van desde el psicoanálisis, la sociología, la historia o los estudios culturales cuando, por ejemplo, se aborda el trauma como afección, en relación a la memoria social, a las experiencias colectivas de los genocidios. Aquí, temporalidad y corporalidad no pueden pensarse por separado, sino que su imbricación da cuenta de unas acciones políticas en las que la dimensión afectiva constituye un factor fundamental.

Finalmente, el tercer impacto o desafío tiene que ver con la materialidad a partir de la que se pone en juego la agencia. Una aclaración válida es que lejos de las posturas esencialistas o biologicistas, de lo que se trata es de abordar el cuerpo a partir de los afectos. Macon nos trae aquí los análisis de Diana Coole (2005, 2010) quien apoyándose en la fenomenología desarrolla su teoría de ‘capacidades agénticas’ mediante la que se corre de la sinonimia sujeto=agencia. Su aporte resulta significativo en tanto la autora entiende la agencia a partir del papel que la dimensión afectiva de la percepción involucrada en el agenciamiento, de modo que ésta implica siempre potencia, reflexividad, motivación, libertad.

Este planteo nos conduce a la dimensión de la corporalidad incorporando el elemento afectivo que impacta, de modo directo, en el espacio público. Para Berlant, explica Macon, los afectos son siempre construcciones sociales, aunque no por ello dejan de exceder la dimensión lingüística para entrelazarse con la lógica corporal. De hecho, de lo que se trata es de pensar la materialidad como una instancia inestable, cambiante, atendiendo a evitar una mirada romántica al respecto para, en su lugar, cuestionarse acerca de las concepciones tradicionales de la subjetividad y las lógicas de la espera pública (Macon, 2011, p. 28).

Vemos, de este modo, cómo es que estas propuestas –cabidas en el gran paraguas del giro afectivo– promueven una revisión sobre la predominancia de las razones sobre las emociones, sobre la importancia de la dimensión afectiva en la

vida pública, sobre la existencia de afectos positivos y negativos, y sobre la idea de agencia, la asociación entre sufrimiento y desempoderamiento/victimización (Macon, Idem). A la misma vez, estos aportes –incluso con sus contradicciones– permiten comprender que no alcanza sólo con el estudio de las emociones; que el cuerpo no es un mero instrumento, ni medio de expresión de los afectos; y que siempre que pensamos la corporalidad y la afectividad estamos remitiéndonos a relaciones de poder, y por ende, de comunicación².

La dimensión afectiva en el espacio público y político

Cada sociedad, cada época, establece determinadas jerarquías emocionales, a partir de la que operan divisiones que se traducen en modos de sentir, de afectar y de ser afectado, como lo señalan los estudios feministas y queer respecto, por ejemplo, de la cuestión de género; sin embargo también colaboran en estas divisiones otros aspectos como los etarios y de clase. Tales jerarquías emocionales promueven –de manera directa o indirecta– la constitución de identidades subjetivas (personales) o intersubjetivas (colectivas). En este sentido, para Eva Illouz (2007, p. 16) *“las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no conlleven suficiente cultura y sociedad, sino porque tienen demasiado de ambas (...) Buena parte de las disposiciones sociales son también disposiciones emocionales”*.

En esta línea, Adrián Scribano (2009, p. 146) sostiene que los dispositivos de regulación de las sensaciones implican unos procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones sociales que se distribuyen de acuerdo a los contextos morales-ideológicos y que su regulación pone en tensión el orden o sentido de mundo que las clases y los sujetos poseen. Así es que las prácticas involucran afectividades que vuelven inteligible el mundo social. Un ejemplo de ello tiene que ver con la expresión de la ira; si buscamos dos extremos veremos cómo manifestaciones bruscas o violentas en un hombre blanco, trabajador, burgués, dan lugar a clasificarlo en tanto una persona de carácter temperamental;

² Vale destacar aquí, para guiar la lectura de las reflexiones siguientes, que sin ánimos de resolver los debates acerca de la explicación de los conceptos que se debaten en el llamado giro afectivo, aquí nos referiremos a las pasiones en tanto fuerza u origen social de las emociones. Diremos que las emociones implican sentimientos en relación a los otros, que son construidas socialmente en una sensibilidad colectiva que se hace carne. Finalmente, nos remitiremos a la afectividad para dar cuenta de las relaciones intersubjetivas a partir de las pasiones y emociones y la dimensión política de las mismas.

mientras que la misma manifestación en un hombre proveniente de los suburbios será catalogada como una persona peligrosa o insubordinada (Scribano, 2012, p. 99).

Si bien, entonces, existe un contexto normativo que determina la definición de las emociones –y por ende la acción que estas manifiestan-, al mismo tiempo las personas pueden manejar y controlar sus emociones para cumplir con las normas culturales (Illouz, 2009, p. 21), o no. Operan aquí unos mecanismos de soportabilidad social (Scribano, 2009, p. 146) mediante los que se naturalizan ciertas condiciones sociales –en especial aquellas que evidencian las fallas estructurales- en una especie de “siempre es/fue así”. De este modo, una serie prácticas se suceden como parte del sentido común, casi de manera desapercibida, mientras evitan o acallan los conflictos generados por las desigualdades de la sociedad capitalista y los funcionamientos de las principales tecnologías políticas. Es en este sentido que los afectos constituyen un factor clave para explicar los procesos sociales e identitarios, en tanto que éstos se hallan inscriptas en las subjetividades corporales.

Existe, de fondo, una cuestión ineludible que atraviesa los espacios público y privado, que es la del reconocimiento ya que compromete a la constitución identitaria. Ésta cobra forma en el espacio intersubjetivo que –siguiendo a Vanina Papalini- es co-participado, co-operativo, flexible, e implica en las interacciones que promueve, el diálogo y la disputa. Es aquí donde se presentan opciones para la definición identitaria (entendiendo a la identidad como una construcción relacional) que se da a partir de la semejanza con unos y la diferencia con otros; de manera que así se establecen unos vínculos configurados a partir del reconocimiento.

Explica Papalini (en prensa) que las marcas de reconocimiento identitario afectan a los sujetos y a las interacciones comprometiendo el registro afectivo: allí, entonces, se ponen en juego sentimientos, emociones y antagonismos –aunque no sólo se funden en un plano ideológico-. Así, pues, la cuestión del reconocimiento no puede ser tratada o reducida a la dimensión de la razón, ya que éste conlleva siempre la experiencia de la interacción, de la relación con otros donde intervienen los sentimientos.

Chantal Mouffe (2014) propone establecer una diferencia entre emociones/sentimientos y pasiones para pensar la dimensión afectiva en el campo social. Para esta autora las pasiones son las fuerzas afectivas que están en juego en la construcción de unas identidades colectivas (a diferencia de las emociones, que tienen un carácter individual). De esta forma, Mouffe sostiene que las pasiones,

las emociones, los deseos pueden ser movilizados de muchas maneras: *“a veces mediante el anhelo de algo que aún está por venir, otras veces mediante la crítica del presente haciendo tomar consciencia de la injusticia que implica y el rechazo de un status quo opresivo”*.

Así, ella sostiene que en el ámbito político lo que justamente se pone en juego es la constitución de identidades colectivas –en tanto forma de distinción ellos/nosotros-, lo que siempre implica elementos libidinales o afectivos. Así, Mouffe sostiene que abordar la dimensión afectiva en términos de pasiones permite la expresión del conflicto (lejos de su evitación o negación) y, por ende, la confrontación entre ideas políticas colectivas. Las instituciones para su funcionamiento requieren de los afectos, como por ejemplo de la lealtad. De esta forma, las pasiones entendidas como afectos comunes, pueden movilizarse al punto de socavar las instituciones; de allí, la connotación negativa de la afectividad, de las pasiones como algo irracional; y se pregunta: *“¿cómo es posible movilizar los afectos en una posición contrahegemónica? Hay que ver cómo se crean afectos comunes, pero sobre todo hay que ver cómo se organizan o articulan políticamente”* (Mouffe, 2014).

Entendiendo entonces que las identidades colectivas, las acciones, agrupaciones y movimientos políticos comprometen la afectividad o la dimensión emocional/pasional de los sujetos y colectivos, las teorías de masas aportan a los debates sobre las interacciones colectivas. El espacio público de la modernidad, en tanto escenario de la interacción social, deviene de la adquisición de derechos políticos, implicando la presencia de unos actores denominados como público o masa (Papalini, en prensa).

Para Gustave Le Bon (1905) un individuo puede ser culto y razonable, pero pierde estas cualidades al formar parte de la masa, de una multitud organizada. Allí, éste se vuelve una fiera, se comporta de manera bárbara, instintiva, irracional; y es ésta una actitud contagiosa (sugestiva y/o de imitación) –y peligrosa. Esta caracterización de la masa es fuertemente criticada, especialmente por la carga peyorativa que conlleva, explica Papalini que tales teorías dan lugar al temor a las multitudes; en especial cada vez que se subraya su carácter emocional –irracional, para algunos- y la potencia de su acción que desemboca en violencia.

“Los totalitarismos del siglo XX dieron nuevos argumentos contra las masas, que aparecieron en estos episodios como susceptibles de manipulación, operando bajo los efectos de la propaganda y conducidas por la influencia que ejercían los líderes carismáticos” (Papalini, Idem). Siguiendo esta idea, la intervención

afectiva en el espacio público y, sobre todo, en el ámbito de la política queda sentenciada y gana lugar la concepción de un espacio público, racional, deliberativo y de obtención de consensos. Es Gabriel Tarde, quien introduce la idea de públicos, cuyo pensamiento –o percepción de la realidad social- se encuentra atravesada por los medios de comunicación de masas.

Si bien Tarde limita los rasgos de irracionalidad atribuidos a las masas, sigue atribuyéndoles el carácter de imitación. En cambio, Jürgen Habermas entiende que los públicos son grupos de debate y opinión cuyo fin es consensuar sobre los asuntos que remiten al bien común. Para ello deben basarse en una lógica argumentativa y en una doble objetividad: de un lado, la que se corresponde con la objetivación de un código común, y del otro, la que atiende a la imparcialidad u objetividad de sus juicios, dejando de lado las dimensiones afectivas y los intereses particulares (Papalini, Idem).

Mouffe no está de acuerdo con Habermas en que la política sólo deba pensarse en términos racionales, para ella *“la principal tarea de la política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera privada para hacer posible el consenso racional, sino movilizar dichas pasiones de modo que promuevan formas democráticas”*(2007, p 20). En una entrevista brindada a la Revista Metrópolis de Barcelona (2010), esta autora señala que tras los excesos de los totalitarismos, existe estigma y menosprecio acerca del papel que ocupan las pasiones en la política; pero esto implica un error fundamental ya que, si bien las pasiones pueden ser movilizadas de manera peligrosa para la democracia, éstas no pueden ser eliminadas. Y agrega: *“dejar el terreno de las pasiones abierto solo a la derecha populista o a la extrema derecha es terriblemente peligroso. Estoy convencida de que hay una relación muy clara entre ese modelo racionalista aceptado por los partidos democráticos tradicionales -que no deja lugar para una movilización de las pasiones hacia objetivos democráticos-, y el éxito del populismo de derecha. Las pasiones no son eliminables de la política, están ahí. Forman parte del make-up de los individuos”*.

La reflexión de Mouffe evidencia cómo es que la política entendida, practicada, reducida al ámbito de la racionalidad se dirime más en términos de administración o profesionalización, de mercado, de competencia, que de derechos. Y es que, justamente allí, en las pasiones, en los afectos, en los cuerpos operan silenciosamente los poderes que movilizan –o paralizan- a los sujetos; es a partir de los modos en que ellos afectan y son afectados que se vuelven visibles en el espacio público y entran en tensión con el orden ideológico-moral

establecido, o bien mediante unas prácticas que lo desbordan, lo subvierten u otras que lo (re) producen.

La afectividad implica unos modos de interacción que se dirimen tanto en la esfera privada como en el espacio público, de acuerdo a los valores éticos y morales de una época. Pero estos procesos tienen lugar de formas más complejas y contradictorias que transparentes, en tanto siempre conllevan relaciones de poder. Con ello, cada vez que hablamos aquí de las afecciones estamos hablando de la relación entre sujetos e instituciones y los modos en que los afectos se ponen en juego en esta interacción, que es conflictiva y cambiante; pero especialmente es una relación fundante del vínculo social.

Así, en los procesos de subjetivación las dimensiones de la racionalidad, la afectividad y la corporalidad se presentan de manera integrada, a pesar de poseer registros diferentes, y por ende, distintos modos de producción de conocimiento. La experiencia, por ejemplo, es para Baruch Spinoza la potencia de los cuerpos, una dimensión complementaria que confirma aquello que a la razón –por sí sola- se le escapa: y los afectos son, para él, la base de los valores.

Pero, sostiene Spinoza, que los valores se erijan sobre las pasiones los vuelve relativos. Sin embargo, ello no hace que éstos sean inútiles sino que –en tanto las pasiones no son relativas, ni gozan del mismo estatuto ético y moral- revelan los modos en que se vivencia una cultura, un tiempo histórico y fundamentalmente, de cómo operan los juegos de poder. Encontramos en este autor una clasificación de los afectos que se divide en buenos y malos de acuerdo a la fuerza y utilidad que éstos generan en el marco de una relación social. Así, un afecto bueno es la alegría, pero no en términos morales, sino porque ella aumenta la potencia del sujeto mientras que la tristeza disminuye esa potencia.

De la alegría se derivan, por ejemplo, la gloria, el amor, la aprobación; y de la tristeza, el miedo, el odio, la vergüenza. De este modo, Spinoza explica cómo un afecto se juzga bueno o malo (aumenta o disminuye su potencia) según el sistema de valores en el que cree cada persona: para un sujeto ambicioso la gloria es su mayor deseo mientras que nada teme tanto como la vergüenza. Desde esta idea, Spinoza es un gran crítico de la moral tradicional (cristiana) que convierte en virtudes algunas de las pasiones tristes como el arrepentimiento, la humildad, la compasión o el miedo.

En este sentido, al autor explica que la fuerza de la alegría es la que hace posible el desarrollo máximo de la potencia de los sujetos que consiste en alcanzar la acción, la virtud, la libertad, la felicidad. Pero el conocimiento de los

afectos no alcanza para la emancipación, sino que se requiere de la potencia de la experiencia ya que un afecto triste sólo puede ser vencido por otro alegre (es decir, más fuerte). Con ello, vemos que –tal como explica en una entrevista Diego Tatián (2014)- los afectos son políticos y que, la promoción política de las pasiones tristes como dispositivo de dominación separa a los cuerpos de sus capacidades y de su alegría.

Aquí vale mencionar que –de algún modo similar al que describimos en Berlant- el dolor no es para Spinoza un afecto triste en tanto es posible de reconocerse en él una función de supervivencia. De este modo, Tatián (2014) explica que la alegría a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción, hunde sus raíces en la devastación. Pero lejos de ser ésta una alegría perversa por la devastación; ni de avocar a la impotencia del sufrimiento y la tristeza (que son funcionales a los poderes dominantes), Spinoza denuncia la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica cada vez que se vale de las pasiones tristes para someter a los sujetos.

De este modo Tatián observa que *“la melancolía es un afecto político paradójico, que Spinoza define como de tristeza absoluta y completa despotenciación de quien la siente. Es la pasión social predominante en los autoritarismos y las tiranías”* y tiene que ver con la idea de una edad de oro, de un tiempo pasado mejor, que probablemente ni exista ni haya existido, pero se entiende como real. Tal como vimos con Berlant, también aparece aquí la idea de que la victimización de los sujetos que padecen o de aquellos impotentes respecto de algo no hace más que ser funcional al sistema dominante, en tanto ninguna víctima cambia nada: en cambio la agencia movilizadora mediante la alegría o el dolor, por ejemplo, se vuelven acciones políticas tendientes a la transformación de la forma y del fondo de una situación. De este modo, dice Tatián que la melancolía es una pasión antipolítica o el grado cero de la política, por antonomasia. Pero no es la única: el miedo es otra de las pasiones que caracterizan nuestra época y operan en el sentido de la dominación y victimización.

Así, la historización de las pasiones o de los afectos en la vida social se torna una tarea clave para la comprensión de los modos en que estamos juntos. Rossana Reguillo advierte que esta historización implica captar su emergencia, la irrupción del acontecimiento que hace hablar a las pasiones en contextos contemporáneos, que hace surgir nuevas pasiones que hallan nuevos modos de narrarse, como dice la autora: *“no sirven los cercos conceptuales ni las empalizadas metodológicas, ellos demandan una estrategia a la intemperie”*.

Una estrategia que nos permita comprender cómo es que las pasiones empoderan o bien son capaces de oprimir a los sujetos atravesados por la historia, los conflictos de intereses, los deseos, las transformaciones. Sabemos que los sentidos se negocian de manera permanente, de modo que nos resistimos aquí a pensar que los afectos sólo pueden ser manipulables por quienes detentan el poder.

En un pequeño ensayo publicado en la Revista El Monitor (2006), Leonor Arfuch reflexiona sobre *“los espacios de la pasión: de lo privado a lo político”*; y nos recuerda que en la modernidad la división entre espacio público y privado se sostiene atribuyendo al primero la racionalidad, la producción, el mercado y la política, mientras que el espacio de la intimidad es el reservado para la vida doméstica, la familia, los afectos.

Sin embargo, la vida contemporánea se caracteriza sino por el borramiento por la porosidad de las fronteras entre las esferas de lo público y lo privado. De este modo, las pasiones, las emociones, los sentimientos ya no se dirimen sólo en la esfera de la intimidad, sino que la dimensión afectiva cobra un papel preponderante en el ordenamiento del espacio común y un valor fundamental en la configuración subjetiva que tiene lugar en el marco de una sociedad global. Allí, los medios de comunicación y las industrias culturales ofician, muchas veces, de marcos culturales a partir de los que de nombran y definen las emociones y las pasiones, se organiza o limita su intensidad, las normas y los valores que se ligan a cada afecto. Estos marcos culturales ofrecen símbolos y escenarios determinados para que los afectos adquieran un carácter de comunicatividad social (Illouz, 2009. P. 21).

Tal como expresa Arfuch (2006): *“Vivimos una época donde las pasiones privadas, públicas, políticas son parte indisociable de nuestra cotidianidad: crímenes pasionales, violencias desatadas, enfrentamientos de creencias, fundamentalismos, sentimientos exacerbados y una obsesiva mostración de intimidad cuerpos, gestos, pulsiones, erotismos se despliegan cada día en palabras e imágenes, de la gráfica a las pantallas, dejando una fuerte impronta en nuestra subjetividad”*.

Sólo por citar algunos ejemplos en este sentido, vemos cómo es que desde las ficciones –especialmente las televisivas- se enseña cómo es el amor romántico o la amistad; desde las noticias (que en más de una oportunidad se construyen en tanto relatos ficcionales) llenan sus minutos cotidianos con narrativas de la violencia, del miedo, de crímenes, guerras, dolor, venganza. Pero existen también otros relatos como son los reality shows, las exhibiciones de experiencias de vidas cotidianas o sobresalientes en relación a los valores de la sociedad de

mercado que, mediante las múltiples pantallas, cobran notoriedad (sino masiva, al menos para el grupo de pertenencia) poniendo en juego diversos elementos de la dimensión afectiva.

Todos estos relatos o discursos comparten como marca el elemento autobiográfico o autorreferencial, que se expresa generalmente en primera persona, pero fundamentalmente interpela a los sujetos construidos en tanto semejantes. Tal como explica Papalini (en prensa), aunque estas narrativas carezcan de interés (en términos de “interés general” o grandes temas de debate) dan lugar a procesos de identificación a través de una “unidad emocional”, amplificada mediáticamente.

Tal como señala Mijail Bajtin (1982; en Arfuch, 2002, p. 55) los usos de los géneros discursivos influyen en los hábitos y en las costumbres, en la variación de los estilos y hasta en el tono de una época. En este proceso, el predominio de la imagen y de la oralidad por sobre la palabra escrita constituye un discurso capaz de poner en primer plano y de interpelar de manera directa a la experiencia y a la afectividad, a la vez que anuncia la vuelta del caos previa al orden lineal del progreso.

De modo que estos relatos no sólo requieren de una mirada crítica, sino que –y sobre todo- demandan unas acciones que promuevan unos modos equitativos de estar juntos. De un lado, acusamos de banal a una sociedad de conocimiento donde, a partir de los discursos mencionados y su amplificación a través de las redes y de la tecnología, los sujetos quedan cada vez más aislados, desinteresados de la vida común, de los grandes debates (generalmente estos sujetos son los jóvenes); a la misma vez que se celebra la existencia de estos mismos sujetos que producen una intimidad de exposición en términos de onnipotencia o autosuficiencia.

Del otro lado, Papalini nos propone el ejercicio de pensar la exposición de estos discursos en términos de manifestación ya que este concepto pone de relieve factores afectivos que desencadenan acciones “no necesariamente mediadas por la razón” (en prensa). La autora remite a esta idea cuando arguye que la opinión pública –o el espacio de la opinión pública- articula las dimensiones objetivas y subjetivas de la sociedad, ya que la relación con los otros no sólo se sostiene en la racionalidad y los juicios imparciales sino que también involucra sentimientos. Y éstos en tanto remiten a la interioridad de los sujetos, se tornan más en una legitimación o justificación de los relatos autorreferenciales, que en una mera puesta en escena. Al decir de la autora: *“la manera de concebir al individuo como un sujeto autónomo, separable del colectivo que lo nutre (...) es contradictoria con este ‘aluvión emotivo’ que se*

precipita sobre el espacio público. Se vuelve urgente, entonces, revisar la manera de concebirlo”.

Si, como dice García Canclini (2004, p.36) para analizar la cultura en tiempos de una comunicación globalizada debemos tener en cuenta la complejidad de los modos de interacción (las formas de rechazo, de aprecio, de discriminación, de hostilidad hacia otros), entonces se vuelve necesaria una mirada atenta a las intersecciones, a los lugares desde donde los sujetos hablan/actúan, y des-cubrir las capacidades y oportunidades que poseen en relación al empoderamiento, al ejercicio de la ciudadanía.

De este modo, entendemos que los afectos, al igual que el cuerpo, son potencia y por ello territorio político donde se evidencia la inexistencia de unas fronteras estancas entre lo público - lo privado, el adentro - el afuera, la naturaleza - la cultura, la razón - el afecto. Por el contrario, el cuerpo y los afectos dan cuenta de la continuidad del mundo, de la historia, de los intersticios, tensiones y disputas sociales, de las luchas de poder.

La juventud como espacio: ni planeta joven, ni mundo aparte

Las últimas décadas colocan a las juventudes en un sitio clave para explicar o dar cuenta de los acontecimientos de nuestras sociedades, pero no como mero reflejo de ellas, sino en tanto actores sociales que contribuyen a la construcción de la realidad social y expresan tanto las virtudes como las problemáticas y desafíos del tiempo histórico que habitan. Durante los largos años neoliberales, el estatuto de la juventud es abordado desde las ciencias sociales, pero también desde las agendas mediáticas y políticas, especialmente desde unas perspectivas del deterioro. Esto es, focalizando la mirada en los procesos de exclusión y fragmentación social y el modo en que desde allí se configuran las maneras particulares de ser joven.

Para estas agendas interesa, sobre todo, ver cómo es que ante las regulaciones y las exigencias de un orden mundial globalizado, productor de experiencias sociales marcadas por la incertidumbre, el riesgo, la vulnerabilidad y el quiebre de las bases de integración social los sectores juveniles, éstos construyen nuevas y diversas estrategias de encuentro y reconocimiento cuyas formas culturales de expresión y comunicación parecen hacer peligrar los límites de lo aceptable en medio de un mundo adulto céntrico.

El neoliberalismo dejó huellas de su paso por las universidades, y luego de años de discutir la capilaridad del poder y la resistencia cultural, hasta el punto de que a veces esa indagación se consagró a describir los modos en que dicha impugnación se volvía estilo, finalmente la pregunta por la transformación real y efectiva pareció quedar de lado. Tales preocupaciones, representativas de ese momento histórico constituyeron en ciertos casos una agenda del deterioro que sólo era capaz de ver jóvenes sin agencia, sin capacidad de intervención en el mundo, de ejercer un poder, de marcar una diferencia (Saintout, 2012). Sin embargo, y paulatinamente, en un contexto regional de afirmación de luchas populares mediante la consolidación de una agenda política emancipadora, y con el protagonismo de jóvenes que se desplazaron de un lugar presuntamente apolítico (o configurado mediante una política otra) al centro de la escena pública, el posicionamiento de las investigaciones sobre juventudes se fue trasladando desde aquella epistemología de la devastación hacia otra más esperanzadora.

Los interrogantes, de esa manera, y considerando también las continuidades que caracterizan a las miradas y los objetos de estudio, fueron pasando hacia cómo el desplazamiento de grandes grupos de jóvenes al centro de la escena pública, habilitados en mayor o menor medida y mediante una vasta combinación de interpelaciones por las políticas públicas implementadas desde los Estados latinoamericanos, constituye nuevas experiencias de participación juvenil (política/ciudadana/social/estudiantil).

En este sentido, resulta clave el análisis acerca de los procesos políticos y culturales que están poniendo a los jóvenes y a la comunicación como cauce de dos preguntas fundamentales para el actual momento histórico de América Latina: los modos de ejercicio de ciudadanía en sociedades que, en algunos casos, parecen ampliar cada vez más los límites y la diversidad de los derechos que consagran; y la comunicación como campo para pensar los modos en que se configura la experiencia juvenil contemporánea, en dinámicas de autopercepción y heteroreconocimiento, atravesando las múltiples tensiones que caracterizan a la juventud como categoría.

En Argentina, desde 2003, la sociedad experimenta un proceso de transformación impulsado por un proyecto de país que apuntó a la ampliación e igualdad de derechos y medidas que profundizaron la justicia social. En esta línea, la inclusión de las juventudes incidieron en las formas de concebir “lo juvenil”, provocando un desplazamiento de la concepción del modelo tutelar. La consideración de los y las jóvenes como sujetos de derechos, generó un nuevo modo de

interpelación por parte del Estado: desde un proyecto político que los interpela como sujetos políticos a través de un discurso que les asigna un lugar en la trama social al mismo tiempo que los habilita para la constitución de sus propios discursos (Saintout, 2013, p.12).

Sin embargo, pensar en los jóvenes de los sectores populares nos señala lo que falta en este sentido, aún en un contexto como el actual en nuestro país. Especialmente si atendemos a los jóvenes que están más dañados en los términos en que Florencia Saintout (2013, p. 23) se refiere a las heridas y al dolor ante la conciencia de la vulnerabilidad de la vida, tras generaciones de opresión, exclusión y desencanto que conviven en sus familias (desempleo, analfabetismo; trabajos, salud, techo y educación precarios; violencias institucionales, simbólicas y físicas etc.). Con ello la autora se refiere a las frustraciones que cargan los jóvenes ante la estrechez de las vías tradicionales de acceso a la adultez y a unas nuevas propuestas ligadas al consumo.

Tal como plantea Saintout (2013, p.27), en los sectores más vulnerables la descuidanización se vivencia en la conciencia de la desigualdad de cada joven que siente que debe construir las claves del mundo en absoluta soledad. A la vez, las miradas hegemónicas sobre estos jóvenes objetivan en ellos unas “prácticas bárbaras y salvajes” y vinculadas a la muerte. Dice Saintout: *“con una vida que se juega entre la vulnerabilidad y la ausencia de marcos regulatorios y de integración, en un contexto de enormes riesgos donde nada es calmo y predecible: ¿por qué la muerte tendría que estar domesticada?, ¿por qué podría ser regulada?, ¿por qué tendría que haber una sola muerte, una muerte que integre? Si la vida es tan veloz, tan precaria, tan hecha de fragmentos y de soledades, ¿qué hay de extraño en que así sea la muerte?”*.

Entre estas prácticas juveniles ligadas a la muerte y a la vulnerabilidad de los sectores juveniles populares es que se hace presente el consumo de pasta base de cocaína (paco) que adquiere mayor relevancia y visibilidad (fundamentalmente académica y mediática) en el marco de esta epistemología del deterioro y de la devastación, cada vez que se aborda como un consumo problemático escindido de un contexto histórico de exclusión. En esta línea, Rossana Reguillo (2000, p.5) postula que los jóvenes, a quienes se les atribuye la responsabilidad por la violencia en las ciudades, se vuelven un problema social ya que el único factor aglutinante en tiempos de neoliberalismo parecen ser los consumos y las drogas; quedando así marcados con el estigma de la peligrosidad y la monstruosidad.

Para dar cuenta del momento en que los jóvenes se presentan como problema, debemos mencionar que en América Latina los jóvenes emergen en el espacio público fundamentalmente a partir de unos procesos que, dice Rossana Reguillo (2000, p. 24), los vuelven visibles socialmente como actores diferenciados. La autora se refiere a dichos procesos poniendo atención a: el pasaje (por afirmación o negatividad) por las instituciones de socialización; el conjunto de políticas y normas jurídicas que definen su estatuto ciudadano para protegerlo y castigarlo; y la frecuentación, el consumo y el acceso a un cierto tipo de bienes simbólicos y productos culturales específicos.

Lejos de ser una categoría definida exclusivamente por la edad y con límites fijos de carácter universal, la juventud más ser que “algo” en sí, se construye en el juego de relaciones sociales. Cada sociedad, cada cultura, cada época define su significado y a su vez éste no es único, en tanto sentidos hegemónicos y los habrá alternos, pero como bien marca José Manuel Valenzuela Arce (1999, p.74) *“fueron los imaginarios sociales dominantes quienes de forma relevante definieron a los grupos portadores de la condición juvenil”*.

De esta forma cuando Bourdieu (1990) afirma que *“la juventud no es más que una palabra”*, el autor nos está indicando acerca del carácter simbólico, de construcción sociocultural de la condición de la juvenil. Sin embargo, el carácter simbólico de los jóvenes más que referirse a meros signos, habla de una construcción cultural que no puede ser separada de las condiciones materiales e históricas que condicionan su significancia: la juventud, también, *“es más que una palabra”* (Margulis, 1996, p.18).

Entonces, para hablar de los jóvenes es necesario saltar de una mirada que se basa únicamente en la cuestión etárea hacia cómo es que el dato biológico se encuentra cargado social y culturalmente, lo que permite pensar en la existencia de diferentes y desiguales modos de ser joven, dependiendo del lugar que los actores ocupen en el espacio social. Explica Mario Margulis (1996, p.21) que sobre una moratoria vital se encuentra la social, condicionando estos diferentes modos de juventud en relación a las características de clase, el lugar que se habita, la generación a la que se pertenece, los comportamientos, las referencias identitarias, los lenguajes y las formas de sociabilidad.

Sin embargo, por sobre estas diversas maneras de ser joven que se reconocen existe lo que llamamos generación: *“los diferentes jóvenes comparten una misma marca epocal, están expuestos a unos mismos hechos históricos, aunque vividos de maneras diferenciales”* (Saintout, 2006, p.24). Esta marca de época

se liga fuertemente a la existencia de una sociedad del riesgo y de la incertidumbre, donde lo que gran parte de las ciencias sociales han llamado crisis de la modernidad, modernidad tardía o incluso posmodernidad (Bauman; 2002, Beck; 1998) adquiere en nuestra región características de vulnerabilidad y exclusión.

Retomando la moratoria social y cultural que opera diferenciando a los juveniles de los no-juveniles, vemos que aquellos jóvenes que no portan los signos hegemónicos que cada época explicita en la caracterización de la juventud, son los jóvenes no juveniles (Margulis: 1996). Estos últimos suelen ser quienes pertenecen a los sectores más vulnerables social, cultural y económicamente. Son los jóvenes que provienen de los sectores populares, ellos suelen ingresar tempranamente al mundo del trabajo enfrentándose al desempleo y a la exclusión, y también es frecuente que tengan hijos ni bien salen de la adolescencia (si no durante la misma). El tiempo “libre” de los jóvenes de los sectores populares es bien diferente al de los otros jóvenes: no es un tiempo de disfrute y sin obligaciones, por el contrario es un tiempo de inactividad, de angustia, de impotencia, que los lleva hacia la marginalidad.

Aun gozando de la moratoria vital estos jóvenes no logran hacerse poseedores de las características de lo juvenil en tanto características del “cuerpo legítimo” divulgado por los medios de comunicación, ni ostentar comportamientos y vivencias que predominan en el imaginario social acerca de la noción de juventud. Sin embargo, Malbina Silba (2011, p.232) sostiene que más que jóvenes no juveniles lo que hay es un modelo ideal de juventud, propuesto por un orden social hegemónico.

En este sentido y reforzando la idea de la vivencia diferencial de las marcas de época, Silba plantea que las sociedades contemporáneas crean un “sujeto ideal” al que deben amoldarse los sujetos reales si es que quieren pertenecer o encajar, persiguiendo este modelo como un horizonte de posibilidad y de deseo. La autora destaca que, desde allí, se vislumbran dos problemas: el primero tiene que ver con que aparece el sentimiento de frustración, de angustia, de dolor producido por un ideal que no se alcanza; y el segundo, con el desinterés por seguir las reglas del sujeto ideal y, por su contrario, transgredirlas lo que vuelve a estos sujetos unos seres peligrosos, desviados y carentes que atentan contra el orden social instituido.

Así los jóvenes, y sobre todo los que pertenecen a los sectores populares, parecen portar las marcas del desinterés, de la violencia porque sí, de la falta de valores y de respeto por la vida (propia y ajena). De esta manera, y siguiendo la

interpretación de la “juventud gris” (Braslavsky, 1986) que hace de estos jóvenes los depositarios de todos los males, vemos que éstos son los que se hallan más alejados de la “juventud dorada” o exitosa que se corresponde con el ideal de joven de las sociedades actuales, cuyo gran relato se construye o dialoga en relación a los medios de comunicación y las industrias culturales.

“Las miradas hegemónicas sobre la juventud latinoamericana responden a los modelos jurídico y represivo del poder. Tomando la propuesta foucaultiana sostengo que la juventud está signada por “el gran no”, es negada (modelo jurídico) o negativizada (modelo represivo), se les niega existencia como sujeto total (en transición, incompleto, ni niño ni adulto) o se negativizan sus prácticas (juventud problema, juventud gris, joven desviado, tribu juvenil, ser rebelde, delincuente, etc.)”, es de esta manera que al enunciarse en torno a la condición juvenil, los discursos mediáticos -en su mayoría- se constituyen en referencia a lo que Chaves (2006, p.53) caracteriza como la juventud negada.

De este modo, nuestra autora afirma que los jóvenes existen más allá de las estadísticas que los reducen a rangos de edad, o de los aparatos de vigilancia y control que los reducen a comportamiento. Los jóvenes existen a través de *“la relación múltiplemente mediada que una sociedad particular establece con sus miembros (...); existen a través del sistema político-jurídico que les otorga un “lugar” y les demanda unas prácticas; existen a través del discurso que el mercado elabora sobre y para ellos”* (Reguillo: 2000, p. 47).

Los jóvenes existen entonces en un mundo que, a pesar de los faros de recomposición social y del Estado que emergen en la última década en América Latina y en el mundo, aún sigue conformándose de fragmentos: levantando muros ante la pobreza criminalizada y construyendo chivos expiatorios que recaen en los jóvenes de los sectores populares, en los migrantes, en las minorías alternas -pero que en número son mayorías en procesos de organización y reivindicación de derechos-. El neoliberalismo todavía sigue vivo, convive con estas transformaciones y en este marco los jóvenes y el consumo son uno de los principales campos de batalla por el sentido de la vida (y de la muerte). Con ello, reflexionar acerca de los consumos es un poco más complejo de lo que suele parecer. Dice Michel de Certeau (1999, p.67): *“las prácticas del consumo son los fantasmas de la sociedad que lleva su nombre. Como los espíritus de antaño, constituyen el principio multiforme y oculto de la actividad productora”*.

Cuando no todo es irracionalidad en las prácticas de consumo, cuando hay una variedad de factores que intervienen en las mismas, es necesario prestar atención

a los procesos socioculturales que dan lugar a la apropiación y a los usos de aquello que se consume (García Canclini, 1993). Conocemos la existencia de unos poderes hegemónicos, de unos grupos que detentan la producción y estratégicamente generan unos tipos de necesidades tendientes a ser satisfechas mediante la adquisición de bienes materiales y simbólicos; pero para conocer los modos en que se consume lo que se consume y los principios de la actividad productora resulta de gran ayuda revisar algunas de las características de estas sociedades.

Siguiendo a Zygmunt Bauman (2007) asistimos a un desplazamiento de unas sociedades de productores a otras de consumidores, al tiempo que la distancia que separa la una de la otra es cada vez más amplia con lo que nos encontramos ante una clara redefinición de los límites espacio-temporales, de los adentros y los afueras. Valiéndose de la herramienta weberiana de los “tipos ideales” el autor que nos ocupa da cuenta de una sociedad capitalista, donde los deseos de estabilidad, seguridad, acumulación de capital, estima y confort se constituyen como motivaciones para apropiarse y de poseer ciertos bienes de consumo.

De manera que los productos generados en el marco de estas sociedades deben responder a las exigencias de unos consumidores que valoran la solidez y la duración en el tiempo de los mismos. Es ésta la sociedad que enuncia la importancia del libre mercado, y la posibilidad de oportunidades para todos sus habitantes, aquí está permitido volver a intentar aquello que pueda llegar a salir mal, con esfuerzo nada resulta inalcanzable en esta era en la que la ficción hollywoodense se postula como una promesa en lo real. Plasmado de tal forma, ello suena inmensamente tentador: pertenecer a dicha sociedad que dice levantar la bandera de la libertad y luchar por su estandarte ante el surgimiento de cualquier tipo de sucesos que ose en amenazarla. Así, con unas reglas del juego puestas por el mercado, en pro de la libertad de elección, de la producción constante y diversificada que deben cumplir con el gran objetivo de satisfacer los deseos de los consumidores, y de mostrarles ante cada compra cuán libres y seguros pueden sentirse en un mundo como éste.

Ubicadas en el polo opuesto, las sociedades post capitalistas dan lugar a la emergencia de un fenómeno que Bauman no duda en denominar “consumismo líquido”. Aquí la estabilidad y la seguridad del confort y del acomodamiento social son baluartes que pierden sus encantos. Si en medio de una sociedad de productores los bienes perseguían el fin de satisfacer deseos; en una sociedad de consumidores los deseos irrumpen intensamente y con mayores fuerzas que en la etapa antes mencionada; y esta vez la felicidad lejos de ser asociada a la

gratificación de los mismos, se halla fuertemente vinculada a las lógicas de la inmediatez y de lo desechable. Más deseos pueden acarrear consigo más felicidad, pero para ello hay que dejar ir los viejos productos para adquirir los nuevos, que pronto se vuelven prescindibles dando lugar a otros nuevos deseos, nuevas necesidades y, por lo tanto, nuevos productos.

En sintonía con los corolarios de las políticas neoliberales, las heridas de las derrotas en el plano de lo político, de la historia y de lo social no se sanan fácilmente, sus grietas aparecen presentes y sangrantes ante cada artificio de una incipiente economía de las emociones que apela -ya no tanto a los deseos en alguna medida objetivables- a la capacidad de desear de los sujetos actuales y de experimentar repetidamente estas sensaciones que permiten que el consumo se convierta en el aspecto central de la vida.

El consumismo, dice Bauman, es el atributo de una sociedad en la que estas capacidades de querer, desear y anhelar deben ser separadas (“alienadas”) de los individuos –como ocurre con la capacidad de trabajo en la sociedad de productores-, y debe ser reciclada como una “fuerza externa” que posibilite el desarrollo de una sociedad de consumidores. Estos nuevos modos y estrategias que administran el mundo exacerban la idea foucaultiana del paso de unas sociedades de disciplinamiento, donde había un poder de alguna manera identificable que lo exponía a las demandas, a otras en las que el poder circula de formas invisibilizadas. Así, el mercado permanentemente coloca fechas de vencimiento, excluye a quienes carecen de la capacidad de adquisición, y por sobre todas las cosas, no recibe ninguna clase de demandas porque no existe un espacio físico al que hacerlas llegar.

Estos nuevos consumidores establecen sus relaciones de maneras cosificadas y, bajo la norma del estar bien, del verse bien, que interpela a los sujetos contemporáneos emerge la tendencia a producirse también a sí mismos en objetos “vendibles” y, por supuesto, reciclables ya que la permanencia en el tiempo es un pecado en sociedades como ésta. *“Los miembros de la sociedad del consumo están obligados a seguir los mismísimos patrones de comportamiento que los objetos de consumo”* (Bauman, 2007, p.71).

La búsqueda de la felicidad ligada al consumo de unos productos que dejen nuestros deseos siempre insatisfechos, lo que los convierte rápidamente en objetos desechables, es también la búsqueda por calmar las angustias, los malestares y las ansiedades que además de ser moneda corriente de las sociedades actuales, son el sustento de estas economías de las emociones y del

puro presente. Vivenciar el instante, entonces, no sólo tiene implicancias en la renegociación de las temporalidades, sino que además esta tendencia a la inmediatez, sumada a los diversos riesgos y precariedades que atañen a los sujetos ubicados en diferentes posiciones del espacio social, obstaculiza cualquier tipo de proyección a largo plazo y de organización colectiva. Vedado el futuro y prohibida la eternidad, a estas subjetividades ancladas en el presente se les extirpa la posibilidad de poner una pausa, cuando detenerse es un pecado la reflexión carece de existencia.

Dice nuestro autor: *“el propósito crucial y decisivo del consumo en una sociedad de consumidores (...) no es satisfacer necesidades, deseos o apetitos, sino convertir y reconvertir al consumidor en producto, elevar el estatus de los consumidores al de bienes de cambio vendibles (...) Aprobar ese examen es un prerrequisito no contractual que condiciona cualquiera de las relaciones contractuales que tejen y entretejen esa red de vínculos llamada sociedad de consumidores”* (Bauman, 2007, p.112).

Como explica García Canclini (2004, p. 175), el “presentismo” es una característica que se le atribuye a los jóvenes contemporáneos, sin embargo no es exclusividad de ellos en tanto el mercado opera en el tiempo del ahora logrando una temprana y planificada obsolescencia de los productos [y de los sujetos], simulando que ni el pasado ni el futuro importan. De allí que el autor se propone indagar en la densidad del instante, su exaltación en la vida cotidiana, en el consumo y en *“la dinámica escurridiza de los mercados de bienes y mensajes”* (p. 176).

Estos mercados que encarnan el capitalismo son los encargados de regular quién entra y quién se queda por fuera, quién es un consumidor deteriorado y quién un consumidor hegemónico. Allí, el papel de los medios de comunicación, las publicidades y las industrias culturales resulta central para el objeto de eliminar cualquier alteridad y someter todo al consumo (Han, 2014, p. 30) incluso las relaciones con los otros, a los que se va erosionando en este proceso. De esta forma, las prácticas juveniles de consumo son permanentemente estimuladas por los sectores hegemónicos, a la vez que son celebradas las que se dan en el marco del orden ético y moral del capital, y condenadas aquellas que se escapan a la norma. Tenemos así, unos “consumidores juveniles ideales” para los que estos mercados preparan unas estrategias y bienes específicos para ellos y los ubica en un “planeta joven”; y por otra parte tenemos lo que podemos llamar unos “consumidores jóvenes desviados” quienes,

por fuera de los consumos hegemónicos, parecen habitar un “mundo aparte”.

Sin embargo, no es posible escindir estas prácticas juveniles de la historia y del marco social que las constituye, ya que los jóvenes –los distintos jóvenes– son unos actores claves en los acontecimientos de nuestras sociedades. El año pasado, en una conferencia Jesús Martín Barbero (2014) dijo que la juventud no es sólo un tiempo (de vida), sino que es un espacio que habitamos y, en sus (mal o bien) estares podemos reconocernos en un tiempo/espacio continuos, no fragmentados, con memoria y con futuro. Con ello, trabajar sobre la densidad del instante y la juventud como espacios de encuentro se vuelve un desafío central en el abordaje de las prácticas de consumo en el marco de unas sociedades en pleno proceso de mutación.

Apuntes sobre drogas y consumos

Oriol Romaní (1999, p.134) plantea que *“...podemos afirmar que una de las funciones que objetivamente ha cumplido la política dominante sobre la droga ha sido la de facilitar una cierta identificación entre joven y drogadicto: así, con la creación del mito de la droga, a través de una ideología dominante de signo claramente oscuntarista, se facilitaba la identificación con ella de grupos juveniles, mientras se estigmatizaba a estos mismos grupos sociales, para de esta forma ejercer (...) un mejor control sobre ellos”*

De este modo, pensar en los consumos de drogas en las sociedades actuales, parece conducirnos, sin demasiadas escalas, a colocar la mirada en la relación que establece la presencia de dos elementos claves que resultan, al menos en principio, indisociables: adicciones y juventud. Construida en tanto una problemática social que afecta a los jóvenes, y dependiendo desde el modelo trabajado y predominante a partir del que se intenta analizar y explicar la drogadicción, veremos cómo es que ciertos sectores juveniles se presentan en ocasiones criminalizados (el uso de sustancias ilegales los convierte en delincuentes) o como enfermos (a los que se debe tratar y curar de su adicción).

Ambas consideraciones se fundamentan en los dos modelos básicos de definición de las drogas que se originan a partir de concebirlas desde el paradigma penal y desde los dispositivos médicos, y cuyos relatos indican la presencia de unos jóvenes cuando no víctimas, victimarios. Existe un tercer

modelo denominado sociocultural que se articula con los recién mencionados, y pretende comprender al fenómeno de la drogadicción a través de tres factores constitutivos del mismo que son la sustancia, el individuo y su contexto (Romaní, 1999).

Antes de continuar, resulta necesario atender a la idea de drogadicción como problemática. Las problemáticas sociales no nos vienen dadas, sino que son construcciones que implican una serie de supuestos respecto de qué/quién implica un problema y en función de ello se establecen unas posibles soluciones (Martín-Criado, 2005, p.31). De esta manera, cuestionar la idea de “problemática de la drogadicción” y revisar las estigmatizaciones y estereotipos de los usuarios de drogas, y los prejuicios acerca de las mismas fuertemente presentes en el imaginario social y en los discursos que públicamente circulan en torno a la práctica del consumo de sustancias ilegales, parece ser el punto de partida indicado para comprender cuáles son los sentidos construidos por los jóvenes en relación a sus prácticas de consumo de drogas.

La utilización de drogas –algunas más y otras menos socialmente aceptadas– en diferentes actividades de la vida cotidiana³ escapa a constituirse en una característica de las sociedades actuales y de determinados sectores. De manera que a lo largo de la historia las concepciones y los usos de las drogas se hallan siempre atravesados por imperativos culturales y de época. Más allá de los usos permitidos en cada sociedad, como por ejemplo el alcohol en las Symposis griegas, los Incas y la coca, otras sustancias psicoactivas y los chamanismos de los pueblos precolombinos americanos así como los chamanismos asiáticos de China y la India –por citar sólo algunos–, la existencia del consumo de drogas como fenómeno problemático no aparece claramente definido sino hasta la década del 80. Previo a ello, en las sociedades precapitalistas, los diferentes usos actúan como parte de la cosmovisión y clave de los rituales que dan sentido al orden social establecido en determinado tiempo y espacio históricos, dependiendo de las condiciones sociales, económicas y culturales desarrolladas por cada grupo humano.

¿Qué es lo que hoy hace posible que el consumo de drogas resulte ser una de las fuertes problemáticas que preocupan a las sociedades contemporáneas? Los elementos que sentarán las bases para la emergencia de la drogadicción tienen lugar a partir de una serie de procesos de urbanización (centrales y periféricos) que datan de un largo tiempo, cuyos orígenes se pueden ubicar alrededor del siglo XVIII, cuando cobra cuerpo la Revolución Industrial fundamentalmente

³ Actividades que implican diferentes usos de las distintas drogas: médicos, religiosos, recreativos, de integración

en Inglaterra, el incremento de los transportes y las comunicaciones que permiten la expansión del mercado, las migraciones internas y externas que posibilitan emergentes condiciones de vida urbana y nuevos modos de socialización (Romaní, 1999). El desarrollo del mercado mundial y del capitalismo sumado a una serie de cambios sociales y políticos, dan lugar al crecimiento y concentración de capitales, y además, estos procesos, posibilitan que todo aquello que se produce sea convertido en mercancías que generan relaciones y beneficios de diversas índoles.

Pensar la cuestión de las drogas implica tomar conocimiento de la diversidad de sustancias y de los usos y consumos que distintos actores sociales inscriben en sus prácticas cotidianas y de los contextos históricos-políticos-sociales que enmarcan el desarrollo de las mismas. De esta manera, sucesos como el proceso de expansión las industrias químicas y farmacéuticas que, no inocentemente, dan lugar al prohibicionismo y al narcotráfico, son claves para comprender la circulación de drogas, las funciones terapéuticas y culturales, las legalidades y las ilegalidades en torno a ciertos consumos.

Previamente a que las drogas aparezcan como uno de los grandes problemas a nivel mundial, Norteamérica es el país que se caracteriza por ser una de las sociedades más demandantes de sustancias psicoactivas, para una sociedad desarrollada con altos niveles de consumo, en los que las drogas sirven tanto para mantenerse alerta e incrementar la productividad como para la recreación, sobre todo en los sectores más acomodados. Paradójicamente, la criminalización del consumo, es iniciada a principios del siglo pasado con el control del opio en Filipinas y durante la Primera Guerra Mundial en Europa a través de convenios internacionales y mercantiles que dan lugar a la criminalización de los consumidores. Sumada a la estigmatización de los usuarios y la creación de un mercado informal, la denominada “guerra contra las drogas”, encabezada primordialmente por Estados Unidos y la Organización de Naciones Unidas –ONU-, constituye un sistema de control social que construye un chivo expiatorio a partir de la figura del drogadicto (Romaní, 1999).

Así, los consumos de sustancias que se venden, se compran, circulan, van y vienen a través de mercados informales, y fundamentalmente los que se ligan a las prácticas juveniles, emergen en el campo de lo social como problemáticas constituidas en torno a intereses políticos y económicos –en el marco de una sociedad adultocentrista que así lo instituye-, sosteniéndose, en nuestro país, a partir de las dimensiones de la salud y de la ley.

Ana Clara Camarotti (2007, p.69) establece la relación entre jóvenes y el consumo de drogas, profundizando las diferentes etapas en la incorporación de nuevas sustancias en Argentina, en comparación con la situación en España. Su estudio se basa en la importancia que adquieren los jóvenes en tanto “público primordial” al que se dirigen las nuevas sustancias, legales e ilegales. La autora distingue cuatro etapas. La primera de ellas se sitúa entre los años 1968 y 1975, donde la marihuana es la droga preponderante y adquiere un símbolo de rebelión. Luego, la segunda etapa ubicada entre 1976 y 1982 da cuenta de la diversificación de las drogas, donde prevalece entre los jóvenes el consumo de fármacos (pastillas, jarabe, etc.), derivados del opio, marihuana y sal de anfetamina; es en este momento cuando emerge fuertemente la asociación entre consumo de drogas y un grave problema social. La tercera etapa, que abarca los años de 1983 a 1991, es caracterizada por las llamadas “drogas duras”; aquí el discurso de la Iglesia cobró un importante rol presentando al consumo de drogas (junto al divorcio, el aborto, la violencia, la prostitución y la subversión) como uno de los nuevos males que la sociedad debía enfrentar. Con la vuelta de la democracia la cocaína era “la reina”, se consumía en todos los niveles sociales, y sobre todo era consumida por hombres más que por mujeres.

Ya entrada la cuarta y última etapa, situada entre 1992 y 2004, pueden reconocerse en nuestro país tres acontecimientos que ofrecen elementos importantísimos para entender el consumo de drogas a partir de los '90: a) la aparición del HIV/Sida y hepatitis C; b) la incorporación de programas de reducción de daños; c) el consumo recreativo de drogas. Sobre todo este último punto da cuenta de la consolidación de un nuevo tipo de consumo, con la particularidad, por un lado de ser *recreativo* y permitir la experimentación especialmente en jóvenes de clases acomodadas y niveles de instrucción más altos (“drogas de síntesis”: éxtasis, popper, ketamina y anfetamina en polvo); y por otro lado, el incremento del consumo de drogas por vía venosa con fuerte asociación *droga-delito* entre los jóvenes urbanos de niveles socioeconómicos más bajos (“drogas baratas y de mala calidad”: pasta base, el paco, los pegamentos, etc.).

Es María Epele (2004) quien se refiere a las prácticas cotidianas relacionadas a la utilización de drogas en marcos sociales signados por la pobreza, la desigualdad, la marginación, las violencias y la incertidumbre, y propone que dichas prácticas nos hablan de la desmantelación de las subjetividades, como así también de la imposición de estrategias que accionan en función de la re-

paración de esas redes sociales rasgadas. De este modo es que operan las prácticas vinculadas a los distintos modos de usar y consumir drogas: mediante la catarsis, la sublimación, la anestesia, el control del placer, la reconstitución subjetiva y la reconexión social; intentando reparar, compensar y aliviar la situación antes descripta.

Si hacemos referencia a prácticas de consumo, no podemos dejar de reconocer que estamos hablando de procesos sumamente complejos vinculados a transformaciones sociales y estructurales producidas por las políticas neoliberales (Epele: 2004). Entendidos en este sentido, los distintos modos de uso y consumo de drogas de los jóvenes de los sectores vulnerables, lejos de ser comprendidos como comportamientos autodestructivos, si este consumo se configura como una “reparación” del daño social (ante la marginalización y la carencia de oportunidades) pueden estar constituyéndose en prácticas que le dan sentido a la construcción de sus subjetividades. Sin embargo, tampoco es posible pensar unidireccionalmente en que los consumos de drogas de por sí recomponen o sanan las heridas sociales, sino que aquí nos preguntamos por cuánto de disenso existe en la práctica de consumo de paco y cuánto hay en ella de una reproducción de la razón neoliberal.

Gestión de miedos

El contexto latinoamericano actual está caracterizado por las luchas de los pueblos por los derechos, la justicia, la dignidad, que ponen en crisis las verdades neoliberales que dan por muertos al Estado, a la política, a la historia en favor de las reglas de mercado; y que fragmentan el espacio público, quiebran los lazos sociales, en favor de las concentraciones, las desigualdades y la monopolización las palabras, las voces y las cosas. Esta crisis del mundo capitalista no lo hace desaparecer, y para su supervivencia requiere de las gestiones del miedo, y también de los medios, especialmente de aquellos que más que el ejercicio de alguna clase de periodismo, se erigen como mega empresas comunicacionales que producen sentidos comunes. Y es justamente esto lo que los sostiene como actores centrales de la escena pública (Saintout y Varela, 2015, p.34).

Entendemos que hoy los medios de comunicación se erigen como instituciones que gozan de altísima confianza y aprobación en América Latina -un continente escéptico respecto de sus instituciones- (Kessler y Focás, 2014, p.143),

de modo que reflexionar acerca de la relación juventud-medios-comunicación requiere de focalizar en aquellos pilares sobre los que se sostiene el poder mediático. En este sentido, Florencia Saintout (2013, p.50) explica que dicho poder radica en, al menos, tres cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con que los medios se basan en su alcance masivo y en un sistema comunicacional que *“permite el infinito juego de espejos, de reproducción de las imágenes y relatos moldeados por los medios aun en la fragmentación de propuestas”*; en segundo término, éstos son actores empresariales que en función de las políticas neoliberales adquieren una acumulación de capital inconmensurable que los privilegia; y, además, su materia específica es la producción de sentido.

Así, los medios de comunicación no crean la realidad ni la representan, modelan sentidos preexistentes, con mayor o menor influencia, al mismo tiempo que se disputan la capacidad de legítima de nombrar verdaderamente al mundo. Nombrar a los jóvenes de un modo estigmatizador suele ser una de las formas en que la violencia se manifiesta sobre ellos. Especialmente si se trata de los jóvenes de sectores populares, sus modos de vestir, de hacer música, de escucharla, los territorios, sus prácticas, en fin, sus estilos son puestos en escenarios de violencia. Y estas operaciones también son habituales a la hora de narrar la relación entre los jóvenes y la política.

De esta forma, las configuraciones sobre lo juvenil en las narrativas mediáticas ponen de relieve esos modos en que se construyen sentidos acerca de lo juvenil y cómo éstos son organizados, negociados y disputados: *“allí donde los medios sustancializan, banalizan y ahistorizan los perfiles y prácticas juveniles, se anuda un tipo de regulación simbólica de lo social y de los sujetos que lo componen”* (Saintout, 2012, p.9). El Informe Anual sobre monitoreo de los principales medios nacionales de Argentina, realizado por el Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios de la FPyCS-UNLP (2012) muestra que durante 2011 el 76% de las noticias sobre jóvenes a partir de las que los medios de comunicación presentaron a los jóvenes están, sobre todo, vinculados a situaciones violentas y delictivas. En relación a ello, son cuatro los motivos principales a las violencias y los delitos. El primero tiene que ver con los jóvenes caracterizados como víctimas del delito (26.15%), a lo que le sigue la presentación de los jóvenes como sujetos violentos (23.75%), el tercero remite a los jóvenes delincuentes (12.74%) y finalmente, la violencia de género (9.27%) asunto en que los jóvenes aparecen tanto víctimas como victimarios, pero preponderantemente como víctimas.

Los medios privilegian la visibilidad de cierta información que modela un determinado tipo de juventud que se presenta caracterizado a partir de las llamadas agendas del deterioro. Esto es, a partir de la estigmatización de las prácticas juveniles que mientras niega su complejidad inhabilita el ejercicio de la ciudadanía toda vez que se narra a los jóvenes desde una formación discursiva sostenida en la “inseguridad” (Informe Anual, 2012). De este modo, estigma y desciudadanización se presentan como dos características claves a partir de la que los medios elaboran un estatuto de lo juvenil en nuestro país y en la región que, a contramano de los procesos democráticos populares que están teniendo lugar en América Latina -y con notoria participación de jóvenes- atienden a sostener un orden liberal que clasifica, ordena aquello que se adecua a sus reglas y excluye y rechaza todo aquello que no se corresponde con sus lógicas de reproducción, operando a partir de la gestión del miedo y de la crueldad.

Según el Informe Anual 2012 del Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios, más del 75% de las noticias sobre jóvenes los vincula a hechos violentos (ya sea como víctimas y/o victimarios) y lo que resulta llamativo es que son las voces adultas las encargadas de interpretar, evaluar y describir las prácticas juveniles aportando así a la precarización de las mismas, en tanto no dan lugar a la visibilización de las lógicas con las que éstas se llevan adelante sino que se narran a partir de las lógicas adultocéntricas.

Así, otro aspecto relevante que aporta este Informe Anual tiene que ver con cuáles son aquellas voces que, desde las narrativas mediáticas, se reconocen como autorizadas para enunciarse respecto de las prácticas juveniles. En este sentido, las principales fuentes citadas en las noticias relevadas son las que se vinculan a las agencias policiales (32%) y judiciales (15%), recién en un tercer lugar aparecen las voces de familiares (11%) fundamentalmente como testigos o reclamando justicia; le siguen las voces de los funcionarios (10%) que se enuncian sobre las distintas temáticas y, finalmente, en un quinto lugar se presentan las voces de los jóvenes protagonistas de las noticias (8%), fundamentalmente cuando ellos son las víctimas de delito o en relación a prácticas educativas o de participación política.

Los medios masivos actúan como una institución civil que configura sentidos en torno a las juventudes sin considerar la experiencia propiamente juvenil, no desde y con los jóvenes, sino “sobre” los jóvenes (Informe Anual, 2012). Es en esta dirección que las llamadas agendas del deterioro hablan de jóvenes apolíticos y violentos, anulando, negando, deslegitimando la experiencia juvenil

toda vez que se narran de modo escindido las prácticas de los jóvenes de los procesos sociales que las contienen, y que son, sin lugar a dudas, condición de posibilidad de las mismas.

Esta separación entre las características de las sociedades en que socializan los jóvenes y sus prácticas queda claramente expresada en los números del relevamiento del monitoreo de medios: el 86% de las noticias vincula a los jóvenes con las violencias, mientras que sólo el 13% describe vinculaciones con diferentes prácticas institucionalizadas (trabajo, escuela, familia y participación política), y el 1% restante a consumos culturales (tecnologías, grupos juveniles).

De este modo, vemos cómo es que los jóvenes son caracterizados como sujetos violentos, temibles, desinteresados sin poner estos valores en relación con una sociedad donde las violencias se erigen como modo de relación y que ciertos dispositivos o instituciones ejercen de manera directa sobre los jóvenes, como la policía o fuerzas de seguridad, la justicia y los medios. Es que los modos estigmatizadores narran las prácticas juveniles hablan de la violencia que se ejerce sobre ellos y que a la misma vez habilita otras formas de violencias.

En este sentido, Rita Segato (2014) sostiene que el mercado global necesita de personas con un bajo umbral de sensibilidad ante el sufrimiento humano, especialmente en momentos donde el capital, el sistema neoliberal debe arraigarse con fuerza cada vez que es puesto en jaque ante las luchas populares que a lo largo y ancho de nuestro continente avanzan dando cuenta de sus grietas, descubriendo sus falacias. En este sentido, desde los medios de comunicación concentrados, hegemónicos –que son los máximos aliados del capitalismo- se modela un cierto tipo de sensibilidad o bien, de insensibilidad que entrena a los sujetos para la crueldad.

Esto es, una pedagogía de la crueldad se gestiona desde estos medios atendiendo a la configuración de unas subjetividades entrenadas para la falta de empatía con el otro, con lo otro; para la falta de identificación de la posición del otro. Y esta crueldad se ejerce fundamentalmente en el cuerpo de las mujeres, de los niños, de los jóvenes, plantea Segato, en la medida en que se narran a diario y de modo naturalmente espectacularizado las violencias, los abusos, los asesinatos y el acallamiento o la negación de la voz que recaen sobre estos sectores de la población.

En lo que respecta a los jóvenes, de acuerdo a los datos del Informe Anual, vemos que el silenciamiento de sus voces en las noticias que los tienen como protagonistas vela sus sentidos y oculta la densidad de sus prácticas, dando

lugar a la idea de que existe un “planeta joven” escindido de la sociedad, por fuera de la historia. De esta forma, los medios construyen a los jóvenes como peligrosos y desviados convirtiéndolos en los chivos expiatorios de la sociedad, y la relación con ellos se presenta mediada por el miedo.

Este miedo, o mejor dicho esta gestión del miedo, funciona más como un *modus operandi* mediático (pero no sólo de los medios) que como referencia a un hecho concreto en la medida en que los medios sensibilizan sobre un tema a través de un emprendimiento moral, generan inquietudes públicas en función de las que se organizan acciones de control cultural e identifican eventos dramáticos que justifican tales acciones (Viviani, 2013, p. 69). De esta forma, la criminalización de los jóvenes por parte de los medios debe ser abordada teniendo en cuenta los sentidos e intereses que allí se ponen en juego.

En tanto los problemas de los jóvenes son a la vez la expresión de unos conflictos más amplios que se corresponden con el conjunto de la sociedad en que ellos se desenvuelven y en este sentido resulta clave poner en contexto los modos en que las voces juveniles y sus prácticas han estado presentes y ausentes en el espacio público. Florencia Saintout (2013, p.65) explica que las configuraciones mediáticas sobre los jóvenes se suceden sincrónicamente a otras que son producidas por las agencias de control penal y accionan violentamente contra los jóvenes, *“replicando el paradigma del Patronato, que funcionó como marco jurídico/político de tutelaje del Estado durante casi todo el siglo XX y que recientemente ha comenzado a virar hacia una perspectiva de Promoción de Derechos que todavía no tiene en los medios un correlato significativo”*.

Aunque este viraje no es aún del todo visible en las prácticas mediáticas hegemónicas, ya que sus agendas se valen fundamentalmente de las lógicas de la fragmentación. Es por ello, que debemos hoy transitar en estos tiempos desde una perspectiva de la reconstrucción. Especialmente en unos contextos donde la comunicación se torna un asunto de Estado y se legitiman voces antes marginadas del espacio público, así como también se potencian los procesos democráticos populares.

La historia de América Latina ubica a los medios masivos de comunicación como cómplices o protagonistas de los grandes procesos de exclusión sufridos por nuestros pueblos, mientras que la prometida multiculturalidad no ha tenido un correlato en las pantallas y los diarios del continente, y lo que el mercado produjo en torno a los jóvenes, lejos de ser un vistoso y plural mosaico de identidades juveniles, fue siempre un discurso estigmatizante y adultocéntrico.

La producción académica sobre el tema es abundante en calidad y cantidad en el continente, y permite observar cómo las retóricas mediáticas operan en un espectro de tutelaje sobre los y las jóvenes, principalmente de dos modos: 1) desacreditando las prácticas y discursos juveniles al ubicarlos siempre en el lugar de la carencia, ya que el discurso adultocéntrico se erige sobre la negación de la agencia de aquellos que nombra como jóvenes; y 2) el mercado claramente deslinda unos modos desviados de ser jóvenes de otros que se presentan como legítimos. Estas agendas del deterioro se objetivan cada vez que la abrumadora mayoría de jóvenes que aparecen en los diarios son víctimas o victimarios desciudadanizados en la sección policiales de los medios. Pero también cuando sus identidades y sus gustos son narrados desde un exotismo despolitizador que los relega a una suerte de “planeta joven” y los desliga de procesos sociales más amplios.

Esta desciudadanización opera también cuando las voces autorizadas para hablar sobre lo juvenil nunca son propiamente las de los jóvenes: fuerzas de seguridad, médicos, especialistas, familiares en el mejor de los casos. Y, finalmente, cuando las “buenas noticias” son las historias de unos sujetos que en base a buena voluntad y esfuerzo personal convierten destinos de mártires juveniles en héroes institucionalizados. Estos discursos y prácticas hegemónicos, no obstante, no constituyen en nuestra región un poder absoluto. Por un lado, porque la tradición latinoamericana de estudios de la comunicación nos ha enseñado que los medios de comunicación no reflejan la realidad pero tampoco la inventan sobre la nada, que la dominación cultural no es una serie de procesos lineales sino justamente comunicacionales, y que entonces hay posibilidad para la resistencia y para la impugnación.

Y, por otro lado, porque consideramos que los tiempos actuales son de reconstrucción, de la mano de gobiernos populares que volvieron a levantar las banderas de la emancipación en América Latina. En este marco es que los Estados de la región han encarado procesos de redistribución de la riqueza pero también de reconocimiento y restitución de derechos históricamente vulnerados a las grandes mayorías, como es el derecho a la comunicación de los pueblos.

En este sentido, dice Jesús Martín Barbero (2001, p.48) que *“una de las formas más flagrantes de exclusión ciudadana en la actualidad se sitúa justamente ahí, en la desposesión del derecho a ser visto y oído que equivale al de existir/ contar socialmente, tanto en el terreno individual como el colectivo, tanto en el de las mayorías como en el de las minorías”*. En este sentido, desde los ámbitos de la comunicación y también de la política, el lugar de las preguntas ya no es

tanto por los medios cuanto más en relación a cómo es que éstos intervienen en unas tramas sociales en permanente movimiento, favoreciendo qué poderes en detrimento de cuáles otros. Los interrogantes se alojan en la vida cotidiana, en las subjetividades, y se atiende a los modos en que los sujetos participan de la cultura mediática, los modos de usos, apropiaciones, resignificaciones. Un lugar para mirar esto han sido las prácticas juveniles que expresan los “cambios de época o de época de cambios”.

Los pilares de tales cambios fueron y son explicados desde múltiples lugares: Manuel Castells (2001, p. 406), por ejemplo, pone sobre la escena tres procesos principales que dan cuenta de las mutaciones de nuestras sociedades. El primero de ellos es el que se corresponde con la revolución de la tecnología de la información; luego, la crisis del capitalismo y del estatismo –y sus reestructuraciones–; y el tercer proceso se corresponde con el auge de los movimientos sociales y culturales. De la interacción de ellos y de las reacciones que generan, dice el autor que emerge: *“una nueva estructura social dominante, la sociedad red”*.

Esta sociedad red trae consigo nuevas formas de experiencia, de regulación del poder y de producción que modifican los tiempos y los espacios sociales. Con anterioridad, Gilles Deleuze (2001, p. 1) se refiere a ella cuando en *Posdata sobre las sociedades de control* señala el pasaje de unas formas o estructuras sociales basadas en el disciplinamiento a través de las instituciones “de encierro”, a otras donde el control ya no necesita de los muros.

La familia, la escuela, las fábricas, prisiones, hospitales asisten a una crisis generalizada –dice Deleuze–, a pesar de las reformas que se anuncian para todas ellas, están destinadas a desaparecer: *“sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta que la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando las puertas. Son las sociedades de control que están reemplazando a las sociedades disciplinarias”* (Idem).

De esta forma la sociedad de la información –o la sociedad red– parece haberse instalado ya en casi todos los órdenes de la vida colectiva, adecuándose en buena parte a las características de las sociedades de control donde un nuevo lenguaje –el de las contraseñas– marca el acceso a la información o el rechazo. Es también en el marco de estas sociedades que los sujetos adoptan el valor de información y se construyen en tanto tal, fundamentalmente, en y desde los medios de comunicación, quienes juegan un papel clave.

Mientras en las sociedades disciplinarias los individuos se configuran con unos límites precisos entre las esferas públicas y privadas; en estas sociedades

red, las mismas se encuentran mediadas por imágenes que acompañan “*el ascenso de un tipo de subjetividad espectacularizada*” (Sibilia, 2012, p. 304). En esta puesta en escena o visibilización de las subjetividades tiene lugar en medio del desmoronamiento de las instituciones modernas lo que además de un gran desafío, dice Paula Sibilia (Idem, p. 312), implica en principio dos riesgos que explicarían la fragilidad e inestabilidad del yo visible: el de ser unas subjetividades sumamente vulnerables, y el de convertirse en mercancías.

A la vez que la crisis de los grandes relatos arrasa las verdades más sólidas de las últimas décadas, esas que tienen que ver con las estabildades, con las fijaciones, con el futuro; los medios de comunicación se multiplican, se diversifican y de la mano de los desarrollos tecnológicos habilitan, también, la multiplicación de voces que se narran –y se dejan narrar- en los medios audiovisuales, y fundamentalmente en la web, constituyéndose desde las marcas del tiempo presente, de las flexibilidades y de los reciclajes o mutaciones.

En relación a ello, las percepciones de los relatos mediáticos acerca de las corporalidades inciden fuertemente en los vínculos intersubjetivos, ya que el realismo de las imágenes y la proximidad de los sujetos con respecto a los hechos que se narran (Kesser y Focás, 2014, p. 152) funcionan como dos ejes articuladores del sentido en relación a su fuerte capacidad de interpelación emocional. Tal como postula Leonor Arfuch (2006, s/p) hoy las pasiones privadas, públicas y políticas no pueden ser escindidas de nuestra cotidianidad –crímenes pasionales, violencias, enfrentamientos por creencias y una excesiva exhibición de la intimidad de los cuerpos-se evidencian en las narrativas mediáticas, interviniendo fuertemente en las subjetividades colectivas e individuales.

Esto, hace de los medios unos actores absolutamente capaces de administrar y gestionar el miedo, que siempre tiene que ver con la muerte, con la afectividad y con el poder. Tal como plantean Saintout y Varela (2015, p.35) estos medios estructuran las formas públicas de sentimiento, engendran oídos y vistas. Pero, sostienen las autoras, para ello es necesario que se adormezcan –para siempre- las sensibilidades y las razones: “*para ello usan maquinarias especializadas en el des/armado de la palabra. Ni siquiera estamos hablando del periodismo a secas, sino de mega empresas comunicacionales productoras de un sentido común que se vive como única verdad. De enunciados que se reconocen (como indiscutibles) al mismo tiempo en que se desconocen (como hechura histórica)*”.

De este modo, en tiempos de una vida cotidiana mediatizada la construcción de “la verdad” va de la mano de la configuración de unas subjetividades que

escapan a la información y se acercan a la espectacularización de la vida, en un juego donde todo es posible de ser evidenciado o escondido. Por estos días, plantean Saintout y Varela, los nuevos intentos de golpes de estado –algunos les dirán golpes suaves, pero no hay nada sutil en ellos- donde los medios ocupan un papel clave en tanto además de desinformar, se encargan de operar la construcción de un escenario del miedo, del terror, del horror que sólo conviene a las posiciones conservadoras de un poder históricamente opresor de los pueblos.

De este modo, los medios de comunicación en tanto disputan el poder de la significación con otros agentes en el espacio social buscando legitimarse como espacio de expresión y representación colectiva. Su liderazgo resulta fundamental y decisivo en la esfera política y cultural, sin embargo *“mucho más importante es el modo en que la totalidad de la gigantesca y compleja esfera de la información, intercomunicación e intercambio público –la producción y el consumo del “conocimiento social” en las sociedades de este tipo- depende de la mediación de los medios modernos de comunicación. Estos han colonizado progresivamente la esfera cultural e ideológica”* (Hall, 1981, p.89).

En “La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico” (1981) Stuart Hall explica las funciones culturales de los medios ante unas formas de vida progresivamente fragmentadas y seccionalmente diferenciadas. De esta manera, una de dichas funciones tiene que ver con una serie de responsabilidades ligadas al suministro de la base a partir de la que los grupos y clases sociales construyen la “imagen” de las vidas, significados prácticos y valores de los otros grupos y clases; y al suministro de las imágenes, representaciones e ideas, alrededor de las que la totalidad social –compuesta por aquellos grupos fragmentados y separados- pueda ser captada coherentemente como tal “totalidad”: *“el suministro y construcción selectiva del conocimiento social, de la imaginaria social por cuyo medio percibimos los “mundos” (...) de los otros y reconstruimos imaginariamente sus vidas y las nuestras en un “mundo global” inteligible, en una “totalidad vivida”*.

Los medios también clasifican, ordenan y asignan a los diferentes tipos de “conocimiento social” sus marcos de referencia. Así, conocimiento social es puesto en circulación de modo selectivo, ordenado dentro de las grandes clasificaciones evaluativas y normativas, “dentro de los significados e interpretaciones promovidos”. Ahora bien, lo que constituye el aspecto clave del efecto ideológico de los medios de comunicación es la producción del consenso y la construcción de la legitimidad. Para ello, resulta necesaria la organización y

la unificación de aquello que se ha representado y clasificado selectivamente. De esta forma, lo que se ha hecho visible comienza a moverse dentro de un orden reconocido: *“un orden complejo, con toda seguridad, en el que la intervención directa y desnuda de las unidades reales (de clase, poder, explotación e interés) se mantiene siempre a raya por medio de la coherencia más neutral e integradora de la opinión pública”* (Idem).

A partir de la pregunta de Michel Foucault en *La arqueología del saber* (1969) “¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?”, Mabel Piccini (1989) esboza unos interrogantes acerca de cómo ciertos acontecimientos discursivos ocupan en un determinado momento los escenarios culturales y las instituciones oficiales; y de qué modos/con qué modalidades estos acontecimientos engendran redes que proliferan, con sentidos fluctuantes, en los diferentes espacios institucionales, estableciendo correlaciones, sistemas de complementariedad o antagonismo, recurrencias o desviaciones.

En tanto que la producción simbólica es un factor constitutivo de todas las sociedades y si, como dice Pierre Bourdieu (2000), lo esencial de lo que sucede en la comunicación no se encuentra en ella sino en las condiciones sociales de posibilidad de la comunicación; entonces comprender los consensos, las creencias, esas negociaciones que sustentan las legitimidades de las significaciones, se vuelve un camino obligado para hallar las pistas que nos conduzcan al entendimiento de las relaciones de poder que constituyen los procesos comunicativos.

Es el discurso el lugar donde se instituyen las condiciones de posibilidad de tales significaciones, al ponerse en relación objetos, conceptos y estrategias (Piccini; 1989). “Poder”, dice Martín Barbero (1987) “son los aparatos, las instituciones, las armas, el control sobre medios y recursos, las organizaciones”. Es justamente el poder de nombrar, clasificar, ordenar, lo que coloca a los mass media en una posición estratégica dentro del espacio social, que les confiere las capacidades para regular y administrar el tráfico simbólico de nuestras sociedades.

En este sentido, Piccini (1989) nos propone pensar a los medios como espacios de condensación e intersección de redes culturales múltiples, o bien como territorios poblados de objetos polimorfos con densidades particulares y ciertas regularidades, pero también constituidos de fluctuaciones inesperadas según las relaciones de poder y de sentido ejercidas por las diferentes instituciones y los rumores más difusos de la cotidianidad.

En “Retos a la investigación de comunicación en América Latina” (1988), Martín Barbero se pregunta “¿Poniendo en juego qué contradicciones la dominación es también actividad y no sólo pasividad resignada en el dominado? ¿Qué en el dominado trabaja a favor de su dominación?”. El autor trabaja aquí sobre una de las rupturas que él considera clave y es la que se produce en la “toma de conciencia” de la actividad de los dominados en cuanto cómplices de la dominación, “*pero también en cuanto sujetos de la decodificación y la réplica a los discursos del amo*”. La réplica implica resistencia. Es por ello que en este trabajo que cuenta con una importante actualidad en nuestros días, Martín Barbero nos señala encamino para las investigaciones en comunicación, que tiene que ver con la necesidad de un desplazamiento metodológico que nos permita ver cómo es que los grupos populares llevan adelante unas prácticas más en sintonía con las “desviaciones”, con las formas de subvertir el poder que con las formas de obedecerlo.

Bibliografía

- AHMED, Sara (2010). *The Promise off happiness*. Durham: Duke University Press Books.
- ANGELINI, Anahí y Emiliano Sánchez Narvarte-Comps.- (2013). *Jóvenes y política. Reflexiones en torno al voto joven en Argentina*. La Plata: EPC.
- ARFUCH, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ARFUCH, Leonor (2006). "Espacios de la pasión: de lo privado a lo político". En: *Revista El Monitor de la Educación*, Num. 8, pp. 34-36.
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN. Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- BECK, Ulrich (1999). *Hijos de la Libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BERLANT, Laurent (2011). *El corazón de La Nación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1986). "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: Wright Mills, Charles. *Materiales de sociología crítica*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, pp. 183-194.
- BOURDIEU, Pierre (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CABRA A., Nina Alejandra y Escobar C., Manuel Roberto (2014). *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad*. Bogotá: IESCO-Universidad Central.
- CÁCERES RIQUELME y Herrera Pardo (2014). "Las formas fijas y sus márgenes: sobre estructuras de sentimiento de Raymond Williams. Una trayectoria". En: *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 29, núm. 1. Talca: Universidad de Talca, pp. 173-191.
- CAMAROTTI, Ana Clara (2007): "Los jóvenes y las diferentes etapas del consumo de drogas". En: Kornblit, Ana Lía. *Juventud y vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial Biblós.

- CAMAROTTI, Ana Clara y Di Leo, Pablo Francisco (2007). "Cuerpos juveniles y consumos de drogas: entre la negación y la recreación". En: *Revista Ciencias Sociales de la Facultad de Cs. Ss. de la UBA*, Num. 67, pp. 34-35.
- CASTELLS, Manuel (2001). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Fin de milenio*. Vol. III. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CHAVES, Mariana (2006). "Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales". En: Faur, Eleonor. *Estudio Nacional sobre Juventud en la Argentina*. La Plata-Buenos Aires: IDAES.
- CITRO, Silvia (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CRIADO, Enrique Martín (2005). "La construcción de los problemas juveniles". En: *Revista Nómades*, Num. 23. Bogotá: Universidad Central.
- DE CERTEAU, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: nueva edición por Luce Giard, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Publicado por Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- DEL SARTO, Ana (2012). "Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez". En: *Cuadernos de literatura*, Num. 32, pp. 41-68. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/viewFile/4060/3040>
- DELEUZE, Gilles (2001). "Posdata sobre las sociedades de control". En: Ferrer, Christian. *El lenguaje literario, T 2*. Montevideo: Editorial Nordan.
- DOMÍNGUEZ, Giazú Enciso y Lara, Alí (2014). "Emociones y Ciencias Sociales en el S. XX: la precuela del Giro Afectivo". En: *Athenea Digital*, Num. 14, pp. 263-288. Disponible en: [file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/Dialnet-EmocionesYCienciasSocialesEnElSXXLaPrecuelaDelGiro-4722742%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/Dialnet-EmocionesYCienciasSocialesEnElSXXLaPrecuelaDelGiro-4722742%20(1).pdf)
- ENTWISTLE, Joanne (2002). *El cuerpo y la moda. Un visión sociológica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- EPELE, María (2004). "Cuerpo, poder y uso de drogas". En: *Revista Trampas de la Comunicación*, Num. 25. La Plata: EPC, pp. 48-55.
- FERRER, Christian (2006). "Prólogo". En: Papalini, Vanina. *La comunicación como riesgo. Cuerpo y subjetividad*. La Plata: Al Margen, pp.11-13.
- FOUCAULT, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- FREUD, Sigmund (1979). *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (parte I y II, 1915-1916), Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu.

- García Canclini, Néstor (1993). *El Consumo Cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Hall, Stuart (1981). "La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico"". En Curran, James y otros. *Sociedad y Comunicación de masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Han, Byung-Chul (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Jimeno, Myriam (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kessler, Gabriel y Brenda Focás (2014). "¿Responsables del temor?". En: *Revista Nueva Sociedad* Num. 249, Buenos Aires: FES, pp. 137-148.
- Le Breton, David (1998). *Pasiones Ordinarias. La Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David (2009). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Macón, Cecilia (2013). "Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política". En: *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. II, Num. 6, pp. 1-32.
- Margulis, Mario (1996). *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre Cultura y Juventud*. Buenos Aires: Editorial Biblós.
- Martín Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martín Barbero, Jesús (1988). *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerario para salir de la razón dualista*. México: Gustavo Gili.
- Martín Barbero, Jesús (2001). "Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público". En: *Revista Metapolítica*, Num. 5, pp. 46-55. Disponible en: <http://cronicasetnograficas.blogspot.com/2008/10/analisis-de-la-televi-sin-colombiana-segn.html>

- MATTELART, Armand y Neveu, Erik (2002). *Los cultural studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*. La Plata: EPC.
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Editorial Paidós
- MOUFFE, Chantal (2009). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MUNDO, Daniel (2012). *Merleau-Ponty existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- PAPALINI, Vanina (en prensa). *La revancha de los sentimientos. Fundamentos del orden social*. Material del Seminario de Doctorado “Subjetividad, cultura masiva y configuraciones sociales contemporáneas”, 2009, FPyCS-UNLP.
- PICCINI, Mabel (1989). *La imagen del tejedor. Lenguajes y políticas de la comunicación*. México: Editorial Gustavo Gili y FELAFACS.
- PORZECANSKI, Teresa (2008). *El cuerpo y sus espejos*. Montevideo: Editorial Planeta.
- REGUILLO, Rossana (2000). *Estrategias del desencanto. Emergencias de culturas juveniles*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- REGUILLO, Rossana (2007). “Subjetividad sitiada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas”. En: *e-misférica. Performance and politics in the Americas*, Num 4.1. Hemispheric Institute. NYU. Disponible en: https://www.academia.edu/8012768/Subjetividad_sitiada._Hacia_una_antropolog%C3%ADa_de_las_pasiones_contempor%C3%A1neas
- ROMANÍ, Oriol (1999). *Las drogas. Sueños y Razones*. Barcelona: Editorial Ariel.
- SAINTOUT, Florencia (2002). “Prólogo”. En: Mattelart, Armand y Neveu, Erik. *Los cultural studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*. La Plata: EPC, pp. 13-18.
- SAINTOUT, Florencia (2006). *El futuro llegó hace rato. Comunicación y estudios culturales latinoamericanos*. La Plata, EPC.
- SAINTOUT Florencia (2010). *Jóvenes argentinos: pensar lo político*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- SAINTOUT, Florencia y Varela, Andrea (2015). “Aún FALTA. Historia reciente y medios de comunicación”. En: Saintout, Florencia y Varela, Andrea (Dir.) y Bruzzone, Daiana (Coord.). *Voces Abiertas. Comunicación, política y ciuda-*

- danía en América Latina*. La Plata: EPC-CLACSO, pp. 33-42.
- SÁNCHEZ Prado, Ignacio y Moraña, Mabel. El lenguaje de las emociones: Afecto y cultura en América Latina. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- SCRIBANO, Adrián y Artese, Matías (2012). "Emociones y Acciones Colectivas. Un bosquejo preliminar de su situación hoy". En: Cervio, A. L. *Las tramas del sentir. 10 Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. ESE Editor, pp. 85-105.
- SCRIBANO, Adrián y Figari, Carlos (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Colección CLACSO-CICCUS.
- SEGATO, Rita (2014) "En los medios existe una pedagogía de la crueldad". Entrevista realizada por la FPyCS/UNLP disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/node/4602>
- SIBILIA, Paula (2012). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SILBA, Malbina (2011). "Te tomás un trago demás y te creés Rambo: prácticas, representaciones y sentido común sobre varones jóvenes". En: Elizalde, Silvia. *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 229-267.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel (1999). *Vida de barro duro (Cultura popular juvenil y grafito)*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- VARELA Andrea y Tomás Viviani (2012). *Informe Anual 2012 Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios*. La Plata: EPC.
- VARELA Andrea y Tomás Viviani (2013). *Jóvenes nombrados. Herramientas comunicacionales contra la violencia mediática e institucional*. La Plata: EPC.
- VOMMARO, Pablo (2014). "La disputa por lo público en América Latina". En: *Revista Nueva Sociedad* Num. 251. Buenos Aires: FES.
- WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

CAPÍTULO V

EL CUERPO Y EL ESPACIO SOCIAL

El barrio (in)corporado

-*“Ustedes son los chicos de La Plata”*, nos dijo Cristian con tono de saber de antemano la respuesta y acercándose, pero manteniendo cierta distancia como quien ve algo que reconoce, sabe que no implica peligro aunque tampoco merece su confianza. Cristian estaba encargado de buscarnos en la estación de trenes de Ezpeleta y llevarnos hasta su barrio, llamado La Esperanza. Hacía unos días, por teléfono, habíamos acordado el encuentro con Bruno, el referente del comedor del barrio, quien nos adelantó que su sobrino iría hasta allí por nosotros y luego nos presentaría a otros jóvenes que, como él, consumen o habían consumido pasta base de cocaína.

Hasta aquí no teníamos forma de conocernos, no nos habíamos dado ninguna pista que facilitara la reunión, como sucede a menudo con las citas a ciegas. Corría diciembre de 2008 y el uso de las redes sociales para el espionaje doméstico todavía no era una práctica en boga, ni siquiera teníamos celulares conectados a Internet y Facebook apenas comenzaba a ser furor por estas latitudes. Entonces, Cristian nos dijo que era obvio que a quienes esperaba éramos nosotros porque nos veíamos diferentes al resto de los que bajaron del tren en ese momento. Primer indicio, según él: llegamos a la estación y es cierto que a diferencia de los demás -que una vez allí seguían su recorrido- nosotros nos movíamos lento buscando con la mirada a quien no conocíamos. Segundo indicio: nuestros atuendos no eran necesariamente distintos -íbamos de remera, pantalón y zapatillas-, pero algo en el modo de llevarlo le avisaba a Cristian que veníamos de otro lugar.

Son los modos de vestir, pero también de situar el cuerpo, de moverlo, de gesticular e incluso de hablar los que nos indican cuán cómodos, curiosos, conocedores o temerosos estamos en determinados contextos. Es decir, cuánto nos identificamos o no con una situación es posible de leerse en nuestras corporali-

dades donde se encarnan los sentidos de pertenencia, de extrañamiento y que, allí donde algo se evidencia distinto o incomprensible nos sitúan en los límites de la comunicación y los desafíos del encuentro.

Apenas salimos de la estación usamos un coche que tras aproximados diez minutos -durante los que nos estudiábamos observándonos, pero casi no hablamos- nos dejaría en la entrada del barrio. Los coches allí, como en muchas otras partes del mundo, funcionan como un medio de transporte público: hay lugar para cuatro personas, que abonan un precio fijo cada una y los lleva hasta la entrada de los barrios que están a unos pocos kilómetros de la estación. La mayoría de estos vehículos son viejos modelos: los hay de los '70, '80, '90 y aunque no portan ninguna señalización acerca del servicio que prestan, son claramente identificables para los habitantes del barrio.

Como los coches de décadas anteriores -que a simple vista funcionan sin mayores cuidados- en la vida de los barrios más humildes de Ezpeleta aún son fuertes las marcas de la razón neoliberal: la sensación y la vivencia de la precariedad atraviesa los días, las historias, los sujetos, las relaciones. Estos coches llegan hasta donde finaliza el asfalto, durante el viaje el paisaje recorrido viste casas construidas con ladrillo, muchas pintadas y bajas en su mayoría, y vemos algunos comercios que se continúan hasta la entrada del barrio La Esperanza. A su interior, ya en el barrio, casi todas las calles son de tierra, disminuyen las casas pintadas, los comercios se hacen más pequeños -como kioscos, almacenes, etc.- a medida que la capacidad de consumo de la población va disminuyendo. Más adentro, pueden divisarse construcciones prefabricadas -algunas revestidas de cemento, otras, no-, viviendas levantadas con chapas y extensiones de tierra aún sin habitar que completan el paisaje.

Aún por estos días, el barrio carece de la suficiente presencia de aquellas instituciones estatales que modelan a las poblaciones de las ciudades, como jardines de infantes, escuelas, policía y hospitales. Sí existen y con mucha legitimidad entre los habitantes las iglesias -sobre todo evangélicas- así como también comedores barriales o copas de leche, donde se entretajan los principales lazos de sociabilidad y solidaridad. Trabajadores precarizados o desocupados constituyen la mayor parte de la población económicamente activa del lugar. Allí, Bruno -uno de los referentes del CTD Aníbal Verón- coordina un comedor improvisado en su propiedad con un horno de barro donde algunas mujeres cocinan para los chicos del barrio, además de mantener limpio el espacio y la mesa larga en la que se sirve la comida.

Son varias las problemáticas que preocupan a los referentes y a las madres del barrio, éstas van desde el acceso a planes de trabajo, a una vivienda digna, al mejoramiento estructural de la zona (como asfalto, cloacas, centros de salud, escuelas y jardines) hasta la inseguridad. Pero una de las mayores inquietudes en La Esperanza tiene que ver con los niños, jóvenes y adolescentes, especialmente aquellas vinculadas a la desnutrición infantil y a la falta de espacios de recreación colectivos que evitarían tanto la marginación como el consumo de drogas y alcohol por parte de los jóvenes. Y es que, según nos dicen, para las madres y los referentes del barrio estas falencias son unos “modus operandi” de los poderes hegemónicos para evitar que los jóvenes generen opiniones propias o miradas críticas acerca de su realidad.

En nuestras visitas, a la hora de la siesta, La Esperanza parece un sitio tranquilo, de escasa circulación, de fondo se puede escuchar alguna radio FM que sale del interior de alguna casa. Allí, en La Esperanza hay casas, unas hechas con material, otras prefabricadas –algunas recubiertas de cemento, otras no- y hay, además asentamientos emergentes en los terrenos baldíos de alrededor que juntos configuran un barrio donde la arquitectura no se destaca tanto por el orden, sino más bien por la improvisación del hábitat. Es en los descampados o terrenos baldíos y en las esquinas (del barrio y de la villa) donde los jóvenes consumidores de pasta base encuentran mayoritariamente un tiempo y espacio donde pasan sus días.

A diferencia de La Esperanza, en nuestra visita en la villa 31 Bis vemos que el tránsito de personas es permanente y las conversaciones, las músicas y radios se cruzan a uno y otro lado de la calle, que en realidad son –como dicen sus habitantes- los pasillos. Sucede que la villa está pegada a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires –no hace falta tomar un tren para llegar hasta allí-, cuyo ritmo es extremadamente acelerado. A su vez, la población asentada en los pasillos de la villa es mayor a la que habita en el barrio. Aquí, cerca de una de las entradas a la villa funciona un taller de la CTD Aníbal Verón donde además de cursos de alfabetización se trabaja con los vecinos acerca de las problemáticas del lugar. Las reuniones se dan en un galpón construido con los materiales que se destacan en la estética del lugar, algo de ladrillos, pero fundamentalmente chapas y maderas son los materiales predominantes, incluso en la construcción de las viviendas. Allí nos dimos cita la primera vez y, entre otros, conocimos a Rosa y a Julián.

Tanto el Barrio La Esperanza como la Villa 31 Bis son hábitats que nacen y crecen al calor del neoliberalismo, bordeando o a los márgenes de ciudades

como Buenos Aires. Constituidos con la esperanza del techo propio, de un trabajo mejor, de adquirir condiciones de vida dignas, ambos espacios sociales cuentan en sus entretejidos con dos grandes corrientes migratorias: una que tiene que ver con la interna, fundamentalmente del norte-centro del país: Chaco, Corrientes, Misiones o Santa Fe; y otra vinculada a los países limítrofes como Perú, Paraguay y Bolivia, fundamentalmente.

La multiplicidad de sentidos que habitan el barrio y la villa hacen de ellos unos espacios sociales heterogéneos, donde sus residentes disputan sentidos de uso de los espacios comunes como así también establecen unas distinciones que muchas veces se hallan cargadas de segregación y violencia simbólica. Los chicos del barrio La Esperanza con los que conversamos son todos nacidos en el Conurbano Bonaerense y sus padres, argentinos. Esto, parece darles una posición de superioridad por contar con mayor tiempo de residencia en el lugar y también un derecho para seleccionar, en este caso, a quién robar –porque, como es sabido, el código entre los ladrones del barrio es que a los vecinos no se les roba-. Como dice Federico (19), uno de los entrevistados: *“ahora está de moda robarle a los bolitas, a los paraguas. Los códigos son: no a la gente grande, no un kiosco del barrio, ponele”*.

Entrevistador -A uno que labura, le robás?

Federico - No, a ese no

Entrevistador -Ni en las últimas?

Federico -ni en las últimas. Si es bolita, sí jajaj. Si es bolita, sí por más que sea labrador, cartonero, voy y le robo porque es bolita

Entrevistador –qué tiene que sea bolita?

Federico -porque hay un corte así, hay códigos. Ellos vienen y se llevan toda la guita

Los modos de relacionarse, entonces, establecen hacia adentro del barrio y de la villa unos otros y un nosotros. Pero ello no sólo está dado por la nacionalidad, sino y sobre todo por las prácticas que los sujetos llevan adelante y les otorgan un sentido de pertenencia. Desde la mirada de los jóvenes entrevistados en el barrio La Esperanza, unos otros son, por ejemplo, los comerciantes bolivianos sujetos de robos constantes; pero también están los otros jóvenes a los que ellos llaman “caretas” (porque no se drogan, porque van a la escuela, porque se visten diferente, esto es, atendiendo a las modas que imponen las industrias

culturales). En la villa, Julián (31) que es oriundo de Santa Fe, desde que llegó a Buenos Aires nos cuenta que tiene que hacerse respetar, tiene que mostrarse fuerte para no ser objeto de estos abusos, y entonces su pose corporal y su lenguaje es rudo e impone distancia.

La apariencia en nuestras sociedades es más que una carta de presentación en tanto implica de alguna manera la exposición más o menos consciente de la relación entre el hábitat y la corporalidad (entendiendo a esta última como la experiencia del cuerpo en la cultura). Entonces, mostrarse más o menos fuerte, rudo, trabajador, sumiso, etc. de alguna manera predispone a la modelación de los vínculos intra y extra barriales. De hecho, las relaciones entre apariencia y territorialidad suelen ser causantes, en el caso de los jóvenes de sectores populares, de una suerte de estigma y/o segregación social y colectiva.

Entre cuerpo y espacialidad existen unas relaciones que lejos de ser lineales nos permiten dar cuenta de unos modos de construcción de los lazos sociales y de la subjetividad. Decimos que no son unos modos lineales en tanto no es posible atribuir una correspondencia directa entre la estética y la fluidez de la circulación de una ciudad moderna y los cuerpos blancos, asépticos, adultos y masculinos que la habitan y transitan; ni tampoco resulta lineal la relación entre los asentamientos marginales y unos cuerpos que se salen de la norma de la blanquitud, la delgadez y las modas hegemónicas urbanas.

Sin embargo hay una clara relación entre cuerpo y espacialidad en tanto uno de estos elementos se presenta recíprocamente como condición de existencia del otro, dando lugar a las subjetividades que se configuran en las prácticas sociales de determinados contextos. Estas prácticas se llevan adelante por una serie de actores marcados por sus diferencias, pero también por sus sentidos comunes, a la vez que intervienen factores ambientales, económicos, históricos, políticos y culturales que modelan a los sujetos que en sus prácticas actualizan y transforman tales procesos. De este modo, si bien las espacialidades no determinan las corporalidades ni las relaciones sociales o los vínculos públicos y privados, al menos las condicionan y dan cuenta de los modos en que los sujetos incorporan las estructuras del orden social hegemónico.

Tales estructuras se hacen carne toda vez que existe una experiencia prolongada a ciertas cercanías o distancias espaciales que son, también, sociales y se afirman en desplazamientos y movimientos corporales y se convierten en estructuras espaciales (Segura, 2015, p. 133). Como corolario de ello, la relación entre cuerpo y espacio es posible de ser entendida como un permanente territorio de

luchas políticas por las significaciones y la apropiación de los valores sociales.

Podemos ver, así, que en la distribución del espacio no sólo se expresan las distancias sociales, sino también y profundamente las subalternidades sociales y políticas. En *Carne y Piedra* (1997), Richard Sennet plantea la existencia de una metáfora entre la arquitectura de los espacios habitados por el hombre, y el cuerpo humano dando cuenta de que el modelo ideal de las construcciones urbanas modernas expresan la perfección del cuerpo en tanto se basan en la figura humana y en los fluidos corporales como los ritmos y la circulación sanguínea. La vida en las ciudades en el mundo occidental-capitalista denota habitualmente los valores de un orden racional tejido alrededor del intercambio en términos materiales, cuantificados y económicos de la vida, del confort, la velocidad y sobreinformación. La urbanidad que caracteriza a los sujetos modernos evidencia las permanentes tensiones entre el individualismo y la masividad, donde los vínculos intersubjetivos se narran desde la impersonalidad o el anonimato, los fragmentos y las pequeñas historias.

Una interesante caracterización de la ciudad de Buenos Aires -aunque puede extenderse a muchas otras- se realiza en la introducción de la película “Medianeras” (Gustavo Taretto, 2011) que reflexiona sobre los modos en que la arquitectura y la construcción de las ciudades configura las subjetividades de sus habitantes dando lugar a determinados modos de relación y de malestares de época. Parafraseando a Alfredo Moffat (2000: 1) cuando indica que *“la arquitectura es el campo condicionante emocional. Si uno está en un lugar sucio, gris, la sensación que tiene es de depresión. El lugar donde estoy condiciona las conductas y el tono emotivo”*, en un tono sarcástico y asertivo una voz en off introduce el film mientras se pregunta qué puede esperarse de una ciudad –como la de Buenos Aires- que da la espada a su río, que se halla construida incluso por sobre los ríos y valorando el cemento que crece desordenado y el tránsito apurado, caótico. Sin dudas, sigue el guión, esto da cuenta de una falta absoluta de planificación urbana sobre la que se configuran las identidades de los pobladores de la ciudad: *“estoy convencido de que las separaciones y/o divorcios, la violencia familiar, el exceso de canales de cable, la incomunicación, la falta de deseo, la abulia, la depresión, los suicidios, las neurosis, los ataques de pánico, la obesidad, las contracturas, la inseguridad, el hipocondrismo, el estrés y el sedentarismo son responsabilidad de los arquitectos y empresarios de la construcción”*.

Sin embargo, en los barrios marginados y/o en las villas de Buenos Aires los ritmos, las circulaciones, los cuerpos y las construcciones difieren en gran me-

dida con respecto al estereotipo de los cuerpos urbanos del capital y se tornan más lentos cuanto más distantes geográficamente se encuentran de la metrópolis. Allí la falta de planificación parece ser más una regla que una denuncia: donde hay un espacio para la construcción, se utiliza; donde hay un cableado, se toma. El hacinamiento de los edificios de la ciudad se parece más a una vida lujosa en relación al que se vivencia en los barrios o villas del Conurbano, donde las calles comienzan a convertirse en pasillos a medida que uno se adentra en ellos; a la falta de servicios (cloacas, luz, gas, agua, recolección de basura) se puede añadir que tampoco hay aquí lo que conocemos como espacios verdes (parques o plazas), sino que los espacios sin habitar rápidamente se transforman en asentamientos que permitan a muchos cobijarse bajo un precario techo.

En los asentamientos del barrio y en la villa, algunas de las construcciones que habitan sus pobladores no tienen baños propios, ni tampoco los aíslan por completo de los cambios climáticos, de las lluvias, de los fríos o calores. Al igual que en La Esperanza, no hay servicios o tendidos de gas, agua potable o cloacas; tampoco hay escuelas, ni salas de atención sanitaria, ni policía, ni ninguna agencia estatal dentro de la villa. Todo lo que sus habitantes requieran, deben resolverlo afuera, en la ciudad. En ambos lugares (en la villa y en el barrio), el hacinamiento es una constante así como la escases de espacios para la intimidad y privacidad.

En este sentido, Ana Julia Aréchaga (2011, s/p) explica que los problemas espaciales afectan a las relaciones sociales y familiares, donde lo privado se confunde con lo público, y la convivencia permanente, dado el poco espacio, se retraduce en unas relaciones más hostiles. Estas relaciones implican, a su vez, unos modos de violencia que desde los espacios arquitectónicos interpelan al cuerpo simbólicamente y materialmente en la medida en que –como señala Aréchaga– la relación entre territorio y población se encuentra mediada por variables estructurales que dan lugar a la configuración de un “nosotros” opuesta a unos “otros”.

Esta violencia u hostilidad es traducida en una suerte de segregación social toda vez que los “otros” son percibidos como riesgo y cómo es que ello repercute en la corporalidad: *“los espacios habitados, las maneras de habitarlo y hasta la forma en que esos espacios son decorados, se constituyen en símbolos de distinción, donde [en buena medida] se condice el cuerpo con el espacio, ambas formas de inscripción de la posición social”* (Arréchaga, 2011, s/p).

De este modo, siguiendo a Ramiro Segura (2015, p. 116), vemos que las configuraciones espaciales simbolizan y participan de las posiciones de los agentes

en el espacio social en tanto vinculan estas posiciones a dimensiones morales y organizan las relaciones entre los actores en una clave de distinción-identificación de nosotros-ellos.

Así, en “Vivir afuera” (2015, p. 133) Segura explica cómo es que los habitantes de los márgenes de la ciudad se desplazan por ella, se valen de sus servicios y espacios de ocio, toman las calles para manifestarse políticamente y, a diferencia de los residentes urbanos que circulan por allí “pasivamente” –en términos de Sennet, esto es: naturalizando los paisajes, comodidades y obstáculos urbanos– ellos transitan la ciudad cubriendo grandes distancias lo que además de implicar mayores esfuerzos, *“el cuerpo siente y aprende la distancia física (y social) que los separa de bienes y servicios fundamentales para vivir”*.

Vemos entonces cómo es que pensar el hábitat es más pensar en los hábitos que en los espacios físicos. En este sentido, el hábitat supone una serie de condiciones sociales de existencia que intervienen en la configuración de la subjetividad y ésta es posible de ser identificada desde las nociones de sensibilidad, intimidad, percepciones, memoria social incorporada, horizontes de sentido, estructuras del sentir y del pensar, experiencia histórica (Urresti y Cecconi, 2007, p. 40). En este proceso, el espacio habitado facilita la incorporación de unos hábitos y discursos sobre la afectividad.

El hábitus (Bourdieu, 1997) que es un saber, un conocimiento in-corporado, es decir, hecho cuerpo, adherido a los esquemas mentales más profundos que actúa basado en referencias biológicas y biográficas, modela las visiones de mundo y los modos en que se experimenta esta relación entre espacio y corporalidad. Sin embargo, el hábitus desde el que se producen y reproducen los sentidos sociales no es algo que se halla dado de una vez y para siempre, sino que implica en sí mismo un proceso de transformación, en tanto es producto de la historia colectiva (objetiva) y personal (subjetiva).

De esta forma, el hábitus es un saber del cuerpo expresándose permanentemente como un sistema abierto de disposiciones que se confronta con nuevas experiencias que lo afectan, lo modifican, y hacen de él algo duradero pero no inmutable. Así las proximidades y las distancias, los encuentros, conflictos y reconocimientos entre los sujetos ponen en juego estos saberes y sus visiones de mundo a partir de los que resulta posible comprender las vinculaciones entre cuerpo y espacio social.

Hedor y pulcritud: marcas de la edad de piedra

El día que conocimos a Rosa en la Villa 31 Bis se olía a muerte, a podrido, a los días que el cadáver de uno de los vecinos llevaba descomponiéndose en su casa: sin cremar, sin enterrar. Nadie sabía exactamente a qué se debía el deceso, pero tampoco parecía sorprenderles ni el olor, ni la muerte, ni no saber. En los barrios vulnerables y en las villas la muerte es algo que se sucede a diario bajo diferentes condiciones que van desde la precariedad cotidiana hasta las violencias (verbales, físicas, domésticas, institucionales, simbólicas) sobre las que se erigen las relaciones económicas (habitualmente ilegales), familiares y vecinales; y que se postulan como argumento para que hasta allí no ingresen ni las ambulancias, ni los taxis o transportes públicos, ni la policía, salvo en contadísimas excepciones.

Rosa, una de las madres de la villa 31 Bis, define este vínculo entre cuerpo, hábitat y subjetividad con una frase contundente, de esas que pertenecen al acervo de dichos populares y que cuando se sueltan irrumpen el ambiente, trastocan cualquier oído atento, sensible: *“acá vivimos como en la edad de piedra”*. En primer término es ésta una frase que describe cómo es que ciertos modos de vida actual responden a patrones del pasado y de un pasado muy lejano, tanto que puede confundirse con la idea de lo arcaico: esos ritos, prácticas y/o valores materiales y sociales que –como explica Raymond Williams en “Marxismo y literatura” (1977)- están allí fijados, para ser observados, pero inmóviles, sin ninguna significación en la vida contemporánea.

Pero la frase de Rosa no es algo fijo ni se refiere a aquello que ya no vive en nuestro tiempo, por el contrario ella pretende caracterizar así la realidad cotidiana de las condiciones de vida en la villa. Si seguimos el análisis de Williams, vemos cómo es que “vivir en la edad de piedra” funciona como un elemento residual en tanto da cuenta de una dialéctica entre pasado y presente, o bien como postula la obra del autor: *“lo residual, por definición, ha sido formado en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo –y a menudo ni eso- como elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente”*. Esta idea de una vida llevada a las condiciones de la edad de piedra sugiere el arquetipo de un hombre primitivo, salvaje, “cavernícola”, que se opone radicalmente a los postulados de la civilización occidental; y también del hedor y de la dominación de unas pautas culturales o civilizaciones sobre otras.

Esta primera imagen del lugar que huele a muerte y a piedra, invoca de alguna manera las reflexiones de Rodolfo Kusch (1999, p.25) cuando nos habla acerca del hedor de América y va cavando hondo en la articulación entre las idiosincrasias y las emociones que dan lugar a determinados modos de organización social de la vida, de los cuerpos, de los espacios: *“el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano, y lo es la segunda parte de algún tren y lo son las villas miseria, pobladas por correntinos que inundan la ciudad de Buenos Aires”*. De esta forma, como explica el autor, se evidencian las marcadas diferencias que introduce el mito de la pulcritud –tan enaltecido por nuestros próceres, dice Kusch– mediante unas políticas y economías de la impecabilidad, una educación enciclopédica y unas ciudades tan blancas como prósperas al estilo europeo.

Una de las principales obras de Domingo F. Sarmiento que influyen en la constitución de la socialidad de nuestra región se erige sobre esta distinción entre “Civilización y Barbarie” (1845), o hedor y pulcritud. Los bárbaros eran y son aquellos que viven aislados, alejados de la ley, practicantes de las violencias y ajenos al progreso que aporta el capitalismo en términos sociales, políticos, culturales y económicos. En clara referencia a ello Kusch plantea que en la conciencia de nuestros ciudadanos, todo lo que no se corresponde con la pulcritud es un hedor que debe ser exterminado, limpiado y en esa línea se pregunta por la dimensión política del hedor: *“¿qué pasaría si se tomase en cuenta su realidad, el tipo humano que lo respalda, su economía o cultura propias?”* Tal vez aquí, dice Kusch, lo que aparece es el miedo original que es previo al antagonismo hedor-pulcritud, es el miedo de ser primitivos en lo más íntimo (Kusch, 1999, p.27).

Por eso, Rosa no sólo pone de relieve cómo es la vida en lo que parece ser las afueras de la llamada civilización, de la ciudad contemporánea, y cómo es que se siente estar excluido de esto que conocemos como cultura letrada, higienista, ordenada u organizada y global que proponen los tiempos modernos. En esta fuerza con la que se declara “vivir en la edad de piedra” Rosa nos habla, también, del saberse o creerse negado, olvidado, desconocido, denigrado. Y es ese un saber que no se construye de manera endógena sino que circula y hace sentido siempre en relación a los otros. Y es, además, un saber que no se adquiere dogmáticamente. Como plantea Pierre Bourdieu (2010, p. 111), es éste un saber que es más un estado de cuerpo, es decir, es la *“muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico*

procura”, lo que se sabe con el cuerpo es algo que se es más que un conocimiento que se tiene.

Desde allí es que se configuran silenciosamente, o mejor, se incorporan (se hacen carne) unos modos perdurables de estar, hablar, caminar, sentir y pensar que caracterizan determinadas posiciones en el espacio social. Así, la relación entre corporalidad y hábitat modela unas prácticas (o unas creencias prácticas) donde lo que se pone en juego es el sentido de las mismas y el reconocimiento. En su reflexión sobre la creencia y el cuerpo, Bourdieu explica que nacemos en y con el juego (en determinado campo o espacio social) de manera que nuestra creencia en él (*illusio*) es incondicional en tanto se ignora que pertenecer al juego es menos un acto inconsciente que una elección personal. Cuestionar las lógicas del campo (o del juego) implica, a la vez, salirnos de él y con ello perder una parte identitaria caracterizada por el reconocimiento, donde se juega la fagocitación, esta conjunción entre estar y ser propuesta por Kusch.

El hedor (del que nos hablan Rosa y Kusch) remite a una cosmovisión que en las ciudades llevamos escondidas bajo la piel, una cosmovisión avergonzada, suprimida, malherida por la idiosincrasia occidental desde los tiempos de la conquista, pero cuyos resabios nos habitan aún. Kusch explica esto reflexionando sobre los conceptos de ser y estar –que en nuestro idioma significan dos estados diferentes– cuya conjunción da lugar a una fagocitación que puede ser leída en términos de creencias y resistencias. Así estar es algo que remite a un estado de inquietud, entregado al correr de los acontecimientos que nos expone al miedo por carecer de control sobre el futuro; mientras que ser, o ser alguien, trae aparejado un estado de significación, de institucionalización que en las ciudades occidentales remite a los objetos, a la superación personal, a una materialidad que nos hace modernos, civilizados.

En este proceso en que el binomio hedor-pulcritud da cuenta de nuestra historia, es posible visualizar unos usos políticos del cuerpo que dan cuenta de la in-corporación del poder mediante unos patrones perdurables que se actualizan generacionalmente, incluso con ciertas contradicciones. Así, Luis García Fanlo (2009) realiza una revisión acerca de los modos en que la argentinidad se hace carne señalando allí cómo, especialmente desde el siglo XIX, el cuerpo se convirtió en un campo de batalla por el sentido que resultó clave: el objetivo de las políticas de constitución de nuestra nación atendía a eliminar los rasgos de los cuerpos bárbaros, criollos, gauchos, nativos, y

en su lugar, éstos debían producirse a imagen y semejanza de los cuerpos europeos (especialmente ingleses, franceses y alemanes).

El problema de la corporeidad resulta central para la gobernabilidad del país. Si entonces los cuerpos gauchos portaban las características de inadaptados, vagos, faltos de modales, se estableció como verdad que “poblar es gobernar” y para ello se llevaron a cabo políticas de migración cuyo fin era la importación masiva de unos cuerpos europeos que “*reconstituyeran las bases corporales de la sociedad argentina*” (García Fanlo, 2009, p. 64). Pero esta inmigración lejos de cumplir con los efectos deseados, trajo al país migrantes del sur europeo que conformaron una clase obrera y media inadaptada que acabó por alterar el orden de fuerzas preexistente y, contra ello, las políticas de estado se tornaron mayoritariamente coercitivas.

De este modo, como indica García Fanlo, ahora el otro estigmatizante ya no es el cuerpo gaucho sino el cuerpo inmigrante, y de la prescripción “poblar es gobernar” del siglo XIX pasamos al siglo XX que comienza bajo la verdad “educar es gobernar”. La sociedad disciplinaria que describe Michel Foucault (2009) se hace carne en Argentina mediante la producción de un cuerpo popular dócil, para el trabajo, la familia, un cuerpo austero, individualista, patriarcal y apolítico. En este sentido, el proceso de higienización colma la vida cotidiana en sincronía con la nacionalización de la escuela primaria obligatoria, las fábricas, la iglesia, el ejército y los hospitales dando lugar al cuerpo argentino que es el cuerpo de la clase media (cuyo horizonte de expectativas es el cuerpo de la oligarquía, que debe lograrse mediante el esfuerzo personal y el ascenso social).

Es a mediados de 1930, con la ciudad de Buenos Aires constituida como uno de los principales centros de desarrollo económico, que se fortalece la migración interna generando un proceso similar al de la primera inmigración europea: ahora la ciudad se llena de unos cuerpos lúmpenes, inadaptados, son llamados “cabeceitas negras”, negros o grasitas (García Fanlo, 2009, p.67) que se distinguen de la llamada clase media, cuya aspiración corporal apunta a seguir el modelo de los cuerpos hegemónicos de la clase dominante.

Con la llegada del peronismo y un estado de bienestar capaz de dar lugar a las demandas populares acumuladas tras décadas de políticas de exclusión, podemos encontrar allí una premisa clave: “el medio hace al hombre”. Así, cobran estado público no sólo la salud y la educación, sino también la mejora de las condiciones laborales, las vacaciones, el acceso al consumo y a las áreas culturales antes reservados para las clases altas, los espacios de ocio y las vacaciones.

Todo ello da lugar a un cuerpo obrero y popular que sigue distinguiéndose de la clase media, pero que valora o reconoce sus particularidades y hace, de algún modo, un emblema de los estigmas que recaen sobre él.

Es durante la dictadura que se extiende entre 1976 y 1983 que los cuerpos desaparecieron. Sobre ellos, figurados como cuerpos subversivos, desviados, susceptibles de vigilar, castigar y exterminar, el estado torturó a miles de jóvenes, militantes políticos y trabajadores, resolviendo el conflicto con la desaparición de sus cuerpos –más de treinta mil- arrojándolos al mar, a fosas comunes; además de poner en marcha un plan de robo de un sin número de bebés nacidos en cautiverio, en los centros clandestinos de detención.

Con la llegada de la democracia en 1983, según García Fanlo, se cierra un largo capítulo de nuestra historia donde el cuerpo se presenta como eje de la gobernabilidad. Sin embargo, podemos animarnos a revisar cómo es que las políticas neoliberales también hacen del cuerpo el centro de su gobernabilidad en tanto lo convierten en una mercancía y con ello los sujetos contemporáneos se vuelven unos productores de sí mismos actualizando esta tensión entre el hedor y la pulcritud. Justamente el vaciamiento del estado, así como el delego de las responsabilidades en los individuos y ya no en las instituciones coloca al cuerpo, nuevamente, en un rol central como campo de batalla.

Es éste, además, un orden social donde la imagen o la apariencia parecen hablar por sí mismas donde se continúa la relación de subalternidad entre unos cuerpos europeizados, asépticos, intelectualizados, consumidores, masculinos, blancos por sobre unos cuerpos latinos, del barro, caracterizados por la fuerza o el trabajo manual, femeninos y mestizos. Si tomamos en cuenta esta revisión y entendemos que la existencia de barrios marginales o bien de las llamadas villas miseria es la otra cara de la moneda del modelo social hegemónico que avanza en la misma medida en que genera desigualdades, miedos, exclusiones, vemos que esta serie de distinciones entre nosotros y los otros operan sobre un sistema de creencias dicotómico entre hedor-pulcritud, barbarie-civilización, exclusión-inclusión.

En este sentido, Mario Margulis (2007, p.91) reconoce que los cuerpos de los sectores medios y altos urbanos perciben su cuerpo como maleable, es decir, asumen responsabilidad absoluta por sus propios cuerpos, por su salud, su apariencia y su distancia o cercanía con el modelo hegemónico corporal que proponen los medios de comunicación y las industrias culturales. Es en torno a este cuerpo de la moda occidental que existe una gran actividad económica que atiende desde

las cosméticas, las dietas, las cirugías estéticas, las gimnasias, la medicina y la vestimenta. En cambio, en los sectores populares el cuerpo parece ser vivido más como destino (como una realidad material no mutable, salvo por el paso del tiempo y la experiencia) que como algo manipulable o maleable por la propia voluntad. Incluso, dice Margulis, los obstáculos económicos y la predominancia de los fenotipos mestizos –alejados del modelo rubio y esbelto– dificultan las aspiraciones de los sectores populares a los cuerpos que legitima el aparato mediático.

Si como propone Pierre Bourdieu (1986) el cuerpo reproduce en su espacio el espacio social de acuerdo a su distancia o cercanía con la valoración dominante que conforma el “*cuerpo legítimo*”), este cuerpo legítimo es una construcción ideal que se impone como un criterio capaz de definir aquello que se adecua con la norma dominante y aquello que, por el contrario, denota y connota a lo subordinado. El hedor, la precariedad, la barbarie configuran unos cuerpos populares que se ubican a una distancia casi diametralmente opuesta a los cuerpos hegemónicos pulcros, esbeltos, delgados, juvenilizados, blancos, occidentalizados.

Así, estos cuerpos marcados por lo que Kusch llama hedor, Sarmiento barbarie, Rosa edad de piedra son unos cuerpos que manifiestan la relación entre pobreza y peligro que los vuelve fuente de riesgo e infunden temor, cuando no indiferencia e incluso asco, en los demás. Sobre ello no sólo se construyen identidades en los barrios marginados o en las villas; sino que además tales estigmas sirven a la fragmentación, condena y/o segregación de determinados grupos y territorialidades. Si bien no podemos decir que exista una relación lineal entre cuerpo, creencia y territorio, es posible ver cómo la incorporación de ciertas doxas o creencias configura un tipo particular de subjetividades corporales –esto que Bourdieu llama *hexis corporal*– que se objetivan en los modos de estar y experimentar la vida social.

Crear implica siempre un saber hacer que de algún modo nos indica los modos de movernos en el territorio habitado, propio (mediante una serie de estrategias) y de transitar, irrumpir el espacio de los otros (valiéndonos de tácticas). Los cuerpos narran así una particular estética (y ética) que se traduce en una sensibilidad, en un modo de percibir el mundo y de estar en él. En el caso de los jóvenes consumidores de paco entrevistados en el Barrio La Esperanza y en la Villa 31 Bis, podemos reconocer unas corporalidades que dan cuenta tanto de sus posiciones en el espacio social como también de la articulación entre estas estéticas o sensibilidades particulares y las marcas de época que allí se expresan.

“La biopolítica ha construido una asociación entre la condición de pobreza y una disposición a la violencia. En los cuerpos ‘pobres’ de los jóvenes se inscribe un imaginario vinculado a la delincuencia”, plantea Rossana Reguillo (2000: 78-79). Sin embargo, quienes se saben (se creen) portadores del peligro, la negritud, del hedor, de lo primitivo lo hacen de algún modo en “complicidad” –claro que no como acto consciente- con la doxa que allí los posiciona, y en relación a ello es que se generan unas prácticas y discursos estigmatizantes que hallan su correlato en al menos dos sentidos: uno que tiene que ver con la aceptación (no sin conflicto) de tales creencias que les dicen que “no son nadie” o “son delincuentes, vagos, violentos”, y otro que convierte en emblema la estigmatización, reafirmando su ser, su identidad, el hedor y con ello su posición en el espacio social.

El paco en la villa, en el barrio y en el cuerpo

En el barrio La Esperanza se consume paco pero no se vende [o no el que los entrevistados consideran una buena mercancía], de modo que los jóvenes salen a comprarlo a un asentamiento cercano, llamado Los Eucaliptus; en la Villa 31 Bis sí, allí se vende y se consume paco. En una de nuestras entrevistas, mientras conversábamos sobre la vida de uno de los entrevistados éste hace un alto en la charla y nos dice: *-dame un segundo que ya vengo*. Y se fue, pero casi literalmente al segundo estaba nuevamente hablando con nosotros mientras encendía su pipa con paco a la vez que nos decía: *-esto no me hace nada*, y dejaba claro cuán fácil es conseguir/comprar pasta base en la villa, así como la instantaneidad de la compra y del consumo de paco.

Con la introducción de la venta y/o consumo en los barrios marginales y en las villas se alteran allí los vínculos sociales, aparecen nuevos conflictos, aumentan las violencias y los efectos nocivos de esta droga causan estragos entre los más jóvenes. En La Esperanza, la mamá de uno de los entrevistados, casi llorando nos pide ayuda: *-alguien tiene que hacer algo, los pibes se nos van de las manos, se nos mueren por el paco*.

Decíamos antes que los consumos de drogas son hoy una de las mayores preocupaciones tanto para las madres de La Esperanza como las de la Villa 31 Bis con las que conversamos, especialmente uno en particular: la pasta base de cocaína (paco) directamente relacionado con la violencia, la delincuencia juvenil, el intercambio de sexo por droga o por comida, la trata de blancas y la muerte de los consumidores.

A los peligros señalados por el consumo de paco se suman las estrategias de obtención de los recursos para comprar las dosis, que implican correr ciertos riesgos vinculados a la policía, la cárcel, el gatillo fácil; el abuso sexual o la prostitución; las violencias relacionadas con ir a comprar paco a otra villa donde el tranza es el proveedor y a veces también una amenaza: es tan difícil la entrada como la salida; o aquellas otras violencias ejercidas entre los mismos jóvenes consumidores que buscan quitarse/robarse aquello que compraron y ante cualquier resistencia, la muerte estará cerca.

El paco es también la llamada la droga de los pobres, la resaca de la resaca. Está hecho de los residuos de la cocaína y otros agregados, produce en pequeños e improvisados laboratorios (“cocinas”) instalados en las zonas más vulnerables o villas. Aprovechando al máximo los recursos disponibles para su elaboración, en la producción del paco todo vale, aún se estudia su composición pero los ingrediente utilizados son principalmente los desechos de la cocaína mezclados (“cortados”) con sustancias que van desde harina, vidrio molido, kerosene hasta veneno para ratas, entre otros. Ésta es una sustancia altamente adictiva que se vende en pequeñas dosis, se consigue a la vuelta de la esquina, y al segundo de haberla ingerido se quiere más.

Sobre todo a partir de 2008 el consumo de paco colmó las planas de los medios de comunicación, así como las preocupaciones ciudadanas y políticas. Para ese entonces, el paco ya era un secreto a viva voz en los barrios populares y en las villas del conurbano bonaerense y se decía que los “paqueros” eran capaces de vender todas sus pertenencias, de robar a sus amigos y familias, de matar –para conseguir dinero y comprar paco- o de morir en ese intento. Así, estos jóvenes consumidores de paco eran presentados como muertos vivos, zombies, adictos que dejan la vida (propia y ajena) en y por la adicción.

Sobre ellos se erige así el estigma del peligro, del desvío, del criminal; cuando no el de víctimas del flagelo social en que se convierten las drogas en el relato de algunas instituciones. Y es que la pasta base de cocaína según los medios y los especialistas, es una droga capaz de aniquilar a cualquiera en menos de un año: quita el hambre, los adictos se consumen hasta los huesos; daña íntegramente al sistema nervioso y hace perder la conciencia de sí.

Esta relación entre paco y pobreza se acentúa fundamentalmente durante fines de los '90 y principios de 2000. Es en ese contexto, caracterizado por políticas económicas y sociales tendientes a la exclusión de vastos sectores de la población, que el consumo y luego la producción de pasta base de cocaína se

instalan en los barrios y villas, teniendo a los más jóvenes entre la mayor parte de sus consumidores¹. Así nuevas lógicas de relación e intercambio se suman a la falta de trabajo o la flexibilización del mismo, las trayectorias educativas intermitentes o ligadas al abandono escolar, las dificultades en el acceso a la salud, la alteración de los roles familiares –la mayoría de los hogares tienen a la mujer (también madre) como principal o único sostén material y afectivo- y de estos núcleos filiales en sí mismos, la falta de confianza en la política en tanto espacio de transformación.

A pesar del proceso de reestructuración y recomposición del Estado que iniciado en 2003 en nuestro país, las marcas de época que atraviesan las subjetividades de los jóvenes de los sectores populares más signados por la exclusión neoliberal aún continúan siendo la incertidumbre, el riesgo, la vulnerabilidad. Y es que la pobreza, vivenciada en términos de exclusión, se instala aquí como un ordenador social y dimensión identificatoria, ligada a las escasas movilidades sociales experimentada en al menos tres generaciones ascendentes de los jóvenes en cuestión.

Siguiendo a Florencia Saintout (2013, p.27) vemos que la desc ciudadanización es uno de los elementos presentes en las condiciones de desigualdad que configuran las experiencias simbólicas y materiales de los jóvenes de los sectores populares más vulnerables: *“ciertos jóvenes saben, perciben, e incluso aceptan (si a este verbo no se le otorga siempre características de reflexividad consciente o voluntaria) que no todos son iguales, que ni poseen los mismos derechos, lo cual se enmarca en la gran dificultad que tiene la mayoría para reconocer que puede ser de otra manera”*.

Y la fuerza de esta especie de imposibilidad de creer que la vida puede ser de otra manera radica en el rompimiento de los puentes de acceso a la ciudadanía, dejando los extremos comunicados. Así, las puertas del trabajo, de la educación, de la salud, del consumo cerradas para los sectores subalternos ubica a estos jóvenes –que crecen en los comedores barriales, en la calle, cartoneando, en los piquetes (Corsiglia, 2010, s/p)- en unas prácticas cuyas lógicas se caracterizan por la inestabilidad y la irracionalidad. En el otro extremo, las instituciones que se sabían desmanteladas buscan recomponerse, pero sin demasiado éxito en los modos de llegada y contención de los sectores más vulnerables.

¹ Ver “Sujetar por la herida” (2010), investigación publicada por Editorial Paidós donde la antropóloga María Epele realiza un recorrido por los modos en que el consumo de pasta base de cocaína se fue instalando en las villas del conurbano bonaerense.

Es precisamente esta incomunicación la que deja a los jóvenes en situación de soledad, creyéndose culpables (o responsables) de las condiciones de existencia que atraviesan tales como la extrema pobreza, la falta de oportunidades, la delincuencia, el consumo de drogas, la discriminación. En esto, las políticas neoliberales resultan efectivas. Y es justamente el consumo de pasta base de cocaína, tal vez, una de las prácticas que más alerta o visibiliza las formas en que esta sociedad se hace carne en los jóvenes de los sectores populares.

Ellos asisten a un tiempo en que la crisis del capitalismo se hace evidente por todas partes sin por eso desaparecer. En este sentido, Rita Segato (2014) sostiene que el mercado global necesita de personas con un bajo umbral de sensibilidad ante el sufrimiento humano, especialmente en momentos donde el capital, el sistema neoliberal debe arraigarse con fuerza cada vez que es puesto en jaque ante las luchas populares que a lo largo y ancho de nuestro continente avanzando cuenta de sus grietas, descubriendo sus falacias. Y es justamente desde los medios de comunicación concentrados, hegemónicos –que son los máximos aliados del capitalismo– que se modela un cierto tipo de sensibilidad o bien, de insensibilidad que entrena a los sujetos para la crueldad.

Esto es, una pedagogía de la crueldad que se gestiona desde estos medios atendiendo a la configuración de unas subjetividades entrenadas para la falta de empatía con el otro, con lo otro; para la falta de identificación de la posición del otro. Y esta crueldad se ejerce fundamentalmente en el cuerpo de las mujeres, de los niños, de los jóvenes, plantea Segato, en la medida en que se narran a diario y de modo naturalmente espectacularizado las violencias, los abusos, los asesinatos y el acallamiento o la negación de la voz que recaen sobre estos sectores de la población.

Así, la restitución de los derechos y la ampliación de la ciudadanía llevada adelante por muchos de los actuales gobiernos latinoamericanos encuentran unos límites (algunos más franqueables que otros) en las heridas, en el daño encarnado durante más de treinta años en nuestra región. Este daño, explica Saintout (2013, p. 23), se transmite de diferentes formas de generación en generación en tanto conlleva una dimensión que es social, histórica, colectiva, *“pero también [es] profundamente subjetiva, emocional, que se carga en el cuerpo”*.

Hablar de daño es también hablar de dolor, de cómo éste se siente o de las heridas que deja y son capaces de actualizarse a cada momento de la historia personal y social. El barrio desolado a la hora de la siesta pero más aún por el hambre o la falta de cloacas, calles, escuelas o viviendas dignas duele; las

preocupaciones de sus habitantes, de las madres o de los referentes porque allí los chicos consumen paco, roban, se violentan hasta la muerte, duelen. Las dificultades para garantizar mejores condiciones de vida, duelen. Y el dolor, que es sufrimiento parece ser uno de los elementos clave que configura la experiencia subjetiva de los cuerpos de los jóvenes entrevistados, esos que Rosa dice que viven en la edad de piedra, portando las herencias de la barbarie, los hedores y los estigmas de nuestra historia social y reciente.

Bibliografía

- ARÉCHAGA, Ana Julia (2011). "El cuerpo hegemónico. Un análisis sobre los cuerpos presentes en la revista VIVA 2010- 2011". En: *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social 2011*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- BOURDIEU, Pierre (1986). "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: Wright Mills, Charles. *Materiales de sociología crítica*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, pp. 183-194.
- BOURDIEU, Pierre (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CORSIGLIA MURA, Lucía (2010). "Pensar el piquete detrás de la capucha. Subjetividad de jóvenes de autodefensas piqueteras". *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.
- GARCÍA FANLO, Luis (2009). "Genealogía del cuerpo argentino". En: *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, Num. 64. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/APARTERei/FANLO64.PDF>
- KUSCH, Rodolfo (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MARGULIS, Mario (2007). "Carmen va al trabajo: los códigos culturales en un barrio popular suburbano". En: Margulis, Mario, Urresti, Marcelo y Lewin, Hugo. *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires: investigaciones desde una dimensión cultural*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 77-100.
- MOFFAT, Alfredo (2000). "Psicología de la vivienda popular". En: *Sociedad Central de Arquitectos*.
- REGUILLO, Rossana (2000). *Estrategias del desencanto. Emergencias de culturas juveniles*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- SEGURA, Ramiro (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. San Martín: Universidad Nacional de General San Martín.
- SENNET, RICHARD (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- URRESTI, Marcelo y Cecconi, Sofía (2007). "Territorios subalternos: una aproxima-

ción a los sectores populares urbanos”. En: Margulis, Mario, Urresti, Marcelo y Lewin, Hugo. *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires: investigaciones desde una dimensión cultural*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 39-76.

WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

CAPÍTULO VI

JÓVENES, CUERPO Y CONSUMO DE PACO

Cuerpo y consumo como pasaporte a la existencia social

En el comedor del barrio La Esperanza, conocimos más a Cristian (18) y a otros jóvenes como Federico (19), Valeria (20) y Juan (19). Todos ellos fuman -o fumaron- pasta base de cocaína y también son padres: Valeria y Federico tienen hijos pequeños, Cristian espera un bebé junto a su novia de 18. Al momento de encontrarnos por primera vez, sus nombres, las sustancias que consumen habitualmente y los hijos que tienen son las cartas de presentación de estos jóvenes.

Es que estos jóvenes, o pibes como se reconocen y son llamados en el barrio, van construyendo sus identidades con un fuerte asiento en la corporalidad. Tal vez porque especialmente en los sectores populares el cuerpo ha sido y es el mayor capital para la experiencia de la certidumbre y de la construcción identitaria. Además porque, como portador y productor de signos, el cuerpo habla y es hablado por las pautas sociales y culturales dentro de las que se lo reconoce como soporte de sentido: sus rasgos externos, sus propiedades y características internas, tanto como las posturas que adopta o las vestimentas con que se lo cubre, expresan la historia del sujeto que lo porta.

El cuerpo es legible, interpretable porque comunica a través de su indumentaria, sus olores, sus localizaciones territoriales, sus posturas más inconscientes, sus emociones, sus sentimientos. Vemos aquí cómo es que la maternidad/paternidad; el consumo de drogas y en ocasiones también la portación de armas sirven como prácticas identitarias donde se ponen en juego el reconocimiento y la distinción, así como los sentidos de la pertenencia grupal.

Sucede que de un tiempo a esta parte los códigos en los barrios fueron cambiando en relación a, por lo menos, dos factores claves que tienen que ver con el crecimiento exponencial de la población y la heterogeneidad de sus habitantes

lo que genera unas tensiones permanentes entre los distintos modos de habitar este espacio social y vivenciar las marcas de época. Aunque la pobreza estructural es compartida por los pobladores de barrios marginados o villas y hasta puede funcionar como un articulador identitario, los patrones que regulan las trayectorias biográficas de los pobladores no son uniformes.

Así, en las villas y los barrios no todos los habitantes son ladrones, no todos son trabajadores, no todos son adultos, ni niños, ni jóvenes. No todos se drogan, ni tampoco todos abandonan la escuela. Lo que todos ellos tienen en común es que habitan un territorio marcado por la inestabilidad, por la incertidumbre y la precariedad que afectan tanto la vida material como la simbólica y la afectiva. En este contexto se evidencian las tensiones entre dos visiones de mundo o perspectivas de la realidad vivenciada. De un lado, están en el barrio y en la villa quienes consideran que la promesa de una vida más digna es posible de ser cumplida a través de las vías tradicionales, como la escuela y el trabajo, por ejemplo, que son dos grandes articuladores de la identidad, de la pertenencia e integración a los valores sociales hegemónicos. Incluso, a pesar de que estos puentes se encuentren desvencijados, a pesar de que allí mismo operen las lógicas de una sociedad que todavía niega, estigmatiza, explota y excluye a los sectores subalternos.

Del otro lado, están quienes no creen –otros dirán no tienen acceso y/o no les interesa- en las promesas de los esfuerzos de los estudios y los trabajos precarizados, a pesar de llevar incorporados los discursos acerca de las bondades y virtudes sociales de estos puentes que consideran rotos. Especialmente de este lado hallamos a los jóvenes entrevistados. Algunos de ellos fueron a la escuela, pero ninguno completó los estudios secundarios; también casi todos trabajaron en ocupaciones diversas e intermitentes. No lo dicen, pero ni su paso por la escuela ni por el trabajo parece haber mejorado sus condiciones de existencia; ni tampoco la de sus padres o abuelos. No lo dicen, pero lo saben, lo viven a diario y lo llevan grabado en las historias familiares que les preceden. No lo dicen, pero es éste un saber fuertemente alojado en sus corporalidades a partir de las que experimentan el rechazo o la expulsión de los espacios tradicionales de ascenso social en una clara tensión con el deseo de pertenecer a estas verdades del mundo hegemónico y los modos que encuentran de ser alguien, más allá de la escuela y el trabajo.

Venimos diciendo, entonces, que es el cuerpo la dimensión que se presenta para estos jóvenes como posibilidad de ser, de distinción y de reconocimiento en

el barrio o en la villa: el cuerpo es, de cierta forma, un pasaporte al mundo social donde se toman decisiones sobre la propia existencia. Por eso hablamos aquí de la experiencia del cuerpo en la cultura o corporalidad. Y en este sentido, tener hijos a temprana edad, consumir drogas, portar armas e incluso participar de una organización o movimiento social –aunque esta última no excluye las prácticas anteriores, es la menos común- se configuran como puentes para la construcción identitaria en un contexto como el que venimos describiendo, donde los ritos de visibilización y existencia social se resignifican.

Tener y consumir, dos de los verbos fundamentales sobre los que se erigen las identidades y los vínculos identitarios en tiempos donde el capitalismo aún no ha muerto, configuran para estos jóvenes una fuerte carta de presentación. Todos los consumos son, en sí mismos, siempre contradictorios e irracionales, adquieren sentido en tanto se juegan en el marco de una sociedad y mediante ciertos dispositivos simbólicos ordenan las prácticas, los rituales de la vida cotidiana; establecen reconocimientos y distinciones. Es decir, a partir de nuestros consumos inventamos modos de estar en el mundo, de estar con los otros, y de narrarnos. Son, también, una carta de presentación, sobre todo para los jóvenes entrevistados:

-Yo me llamo Federico, tengo 19 años consumo... consumo paco, consumo porro también, algunas veces tomo merca, pastillas (...) tengo un hijo de tres años

-Yo soy Valeria, tengo 20 años, consumo marihuana, de vez en cuando tomo merca, a veces fumo paco, tengo un hijo... Va a cumplir dos años

Si antes, el trabajo operaba como un ordenador de la vida social y fuerte anclaje de la identidad, junto a la educación formal, el tiempo productivo y el entretenimiento masivo que configuran los que Zigmunt Bauman (2007) llama consumismo o sociedad de consumidores; hoy los jóvenes que pertenecen a los barrios vulnerables explican su relación con el trabajo a partir de las intermitencias e inestabilidades con respecto a las actividades que desarrollan. Éstas van desde cartonear, ayudantes de fletes de mudanzas, limpieza doméstica, lavaderos de autos, obras en construcción; y pueden darse con una continuidad, o bien puede existir un tiempo de pausa entre una y otra. Así, los jóvenes son capaces de realizar múltiples tareas y como dice Cristian, son un “comodín”.

En los juegos de naipes, por ejemplo, el comodín es una carta que puede sustituir o tomar el valor de cualquier otra, según le convenga al jugador que tiene la voluntad de decidir qué hace con él. Resulta bastante gráfico pensar desde aquí la relación entre estos jóvenes y el trabajo, fundamentalmente desde esta noción del comodín como sustitución. Así el empleador –quien es portador del comodín- no sólo tiene la capacidad de decidir los términos de ese empleo (esto es: qué tareas debe realizar el joven, en qué tiempos, con qué paga, etc.) sino que además es quien tiene el poder de indicar la periodicidad de ese empleo sabiendo que si este comodín ya no funciona, hay otros que pueden sustituirlo.

Pero también, en el lenguaje vulgar, el comodín refiere a aquella persona que puede desempeñar varias funciones, de acuerdo a la necesidad del momento. Sin embargo, a veces el saberse capaz de hacer de todo es anulado por el sentirse incapaz, o capaz de hacer nada: una frustración que se liga, claramente a las condiciones de inestabilidad e incertidumbre que portan los empleos a los que acceden los jóvenes y también a la sensación constante de sentirse más algo que alguien, tal como lo sugiere la definición de comodín de la Real Academia Española como una *“cosa que se hace servir para fines diversos, según conviene a quien la usa”*. Ser un comodín no parece ser tanto una identidad como la negación de ésta.

Algo similar parece suceder con la educación formal: como expresamos antes, la relación de los jóvenes con la escuela es también intermitente y carga una historia de abandono y/o exclusión. Allí se forman unas identidades ligadas a un grupo de amigos y a “ser alguien”, pero estos jóvenes tampoco logran desarrollar allí unas trayectorias completas. Y esto habla de ellos, pero fundamentalmente habla de las instituciones educativas, aunque habitualmente sobre los jóvenes recae la responsabilidad del ausentismo, del abandono, de la falta de interés, del no saber/poder. Sucede que en la escuela no se es un comodín, pero habitualmente se es “uno más” al punto que la operación resulta similar: la negación identitaria (incluso la del nombre propio) y la invisibilización: de los intereses y de las demandas de los jóvenes así como también de un nombre propio perdido, desdibujado en la matrícula escolar.

Y ellos, que son jóvenes, parecen aceptar esos mote en el sentido en que nos lo plantea Saintout (2013, p. 23) que no es necesariamente de manera reflexiva, pero sí en términos de acción: si no sirvo para lo que se debe hacer: estar en la escuela, promover de curso, entonces puedo hacer lo que no se debe (o de alguna manera se “acepta” ese no deber ser). Además, dirán los jóvenes entre-

vistados, en la escuela no hay amigos, éstos están en la calle, en el barrio, en la villa y sobre todo si no estás (o no sos) careta. Esto es: si no te drogas no tenés amigos, no conocés gente nueva.

En palabras de Federico: - *con la droga conocés muchos amigos porque, corte, cuando fumás, cuando tomás merca tenés una banda de amigos... pero todos con el mismo mambo de la droga. Cuando sos careta [cuando no te drogás] no tenés a nadie (...) con la droga en todos lados conseguís amigos (...) yo fumo [dice uno], yo también [dice otro] y bueno vamos a fumar juntos... así vas conociendo a la gente y cuando sos careta, no.* Entonces, es en el consumo que los jóvenes conocen otra gente y tejen unos vínculos identitarios. Como dice Jorge (17): - *te drogás y ya sos parte de la vagancia.*

Este ser parte, decíamos antes, no parece implicar tanto una pertenencia como sí una distinción, una diferencia, en la medida de que en el consumo de paco se ponen en común unos determinados modos de estar: duros, por ejemplo, o paranoicos, sin poder moverse, ni hablar, ni reírse. Los entrevistados del barrio La Esperanza se reconocen como miembros de la misma “ranchada”, pero no dicen ser amigos, son compañeros [de consumo]. A la vez, reconocerse, presentarse a partir de los consumos –y en especial del consumo de paco- configura unas identidades ligadas a las lógicas de una razón neoliberal, que expulsa, invisibiliza, niega todo aquello que no se corresponde con el orden hegemónico.

Todo consumo, y especialmente el consumo de paco se hace cuerpo: imprime sobre la corporalidad unas marcas determinadas, un estar, un andar característico. De esta forma el cuerpo, que parece ser el objeto más natural de los naturales, es el producto de un proceso social. Así, el cuidado del cuerpo tampoco es una práctica natural: la relación cuerpo y su cuidado varían con la cultura y con la clase social. Decidir sobre el propio cuerpo implica, incluso, modificar su fisonomía y de alterar la sensibilidad del mismo, es también una manera de decidir sobre algunos aspectos de la identidad propia. Adecuarse o no a los modelos y a las exigencias de la biopolítica implica unos costos que se traducen en responsabilidades que recaen sobre los sujetos particulares. Es entonces, mediante una doble operación que estos jóvenes en su experiencia subjetiva del cuerpo en la cultura construyen unos pactos identitarios que, bajo la lupa de las doxas actuales se tornan tan contradictorios como absurdos.

Estos jóvenes consumidores de paco llevan así, inscriptos en sus cuerpos las claves de la dominación tanto como la expresión de unos malestares de época al verse/estarse/sentirse unos consumidores consumidos hasta los huesos, tiesos,

inmóviles, desechables y desechados. Y no es que lo que sucede en la práctica de consumo de paco sea una mera reproducción de las pautas sociales, sino que allí se ponen en juego las contradicciones y perversidades de un sistema diseñado para los más fuertes (como señala luego Julián). Dicen que el paco mata, sin embargo su consumo, al igual que tener hijos, colocan la corporalidad en el centro de la escena como pasaje al mundo de los adultos, donde es posible tomar decisiones más que ser decidido por otros.

Una mirada desde los medios de comunicación

Ni los consumos juveniles en torno a diferentes drogas ni su criminalización son cosa nueva en nuestros días. Sin embargo, lo que sí cambian son las imágenes culturales, las agendas y los relatos alrededor de estas prácticas, sobre todo en los principales medios de comunicación. Si rápidamente recorremos las narrativas mediáticas y de las industrias culturales que tienen como protagonista a la relación consumo de drogas/juventud podemos ver cómo es que juntas parecen ir de la mano desde hace ya varias décadas. Quién no tiene presentes imágenes como aquella de los rebeldes sin causa de los años 50/60 con sus excesivas ingestas de música pop, bailes desenfundados, alcohol; a los jóvenes que revolucionan el mundo de fines de los 60 con sus pantalones anchos, cabellos largos, rock, tabaco y/o cannabis, relaciones libres, la utopía al poder, paz y amor; o a aquellos sicodélicos, descreídos de las tradiciones modernas y descontrolados ochentosos que en tiempos de democracias débiles, de desilusiones sociales y políticas, se hacen de las llamadas drogas duras como las anfetaminas y la cocaína.

Si continuamos con esta especie de línea de tiempo, aparecen los jóvenes hedonistas, apáticos, desinteresados, desviados, peligrosos y más descontrolados que los de la generación anterior, esos que de los 90 a esta parte vivencian la diversificación de los consumos de drogas. De ellos se dicen muchas cosas: que nada les importa más que la búsqueda del placer personal en un mundo del “sálvese quien pueda/quiera” o en el que todo es posible de ser vendido/comprado/consumido. También son éstos los jóvenes que desde las narrativas mediáticas se inscriben en el terreno de las amenazas a la seguridad social y al futuro de la sociedad haciendo de ellos los chivos expiatorios por excelencia.

Todas estas imágenes culturales que habitan nuestros sentidos comunes comparten algo: se sostienen en la concepción de los jóvenes como conflicto y de las drogas como una problemática social que se aloja en unas corporalidades juveniles¹ atravesadas por el mercado y las industrias culturales. Mientras las agendas mediáticas enuncian, denuncian y condenan la relación drogas/juventud, la academia sigue de cerca estas prácticas y discursos buscando explicar los sentidos o las lógicas de los consumos de drogas juveniles, ante los relatos del sinsentido, incoherencia o irracionalidad que le atribuyen los medios.

Según Oriol Romaní (1999), los modelos de los consumos de drogas pueden clasificarse a partir de su enfoque en el tratamiento de los consumidores y de las políticas que fundamentan alrededor de estas prácticas:

1) el modelo penal –que aporta soluciones desde los dispositivos jurídico y represivo: aquí los consumos de drogas son delitos y los consumidores son criminalizados y estigmatizados; pero este modelo es incapaz de eliminar el consumo de drogas mediante el prohibicionismo y la penalización.

2) el modelo médico –que aborda a los consumidores como enfermos a los que hay que diagnosticar y rehabilitar, para que se reinserten en la sociedad; muy relacionado al modelo anterior, este paradigma induce a la estigmatización de ciertos consumos a la vez que impide ver a los consumos de drogas como la expresión de malestares sociales, individualizando a los sujetos adictos;

3) el modelo sociocultural –que cuestiona el tratamiento de las drogas en tanto un problema como única vía posible y propone una mirada relacional entre las sustancias, los individuos y los contextos; si bien este modelo no soluciona ninguno de los problemas, contribuye a partir de la reflexión y unas miradas más complejas e integrales acerca de los diversos actores que intervienen en la relación drogas/juventud.

¹ Hablaremos aquí de corporalidad o subjetividad corporal haciendo referencia a la idea de la experiencia del cuerpo –vivido– en el marco de una cultura, atravesado por las técnicas de disciplinamiento y de control, que Michel Foucault llama “tecnologías del yo” y que configuran las subjetividades contemporáneas. Ver: Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A

Los dos primeros modelos que propone Romaní (1999) remiten a los postulados médicos y judiciales, son los más habituales en las imágenes y relatos de los medios de comunicación, desde donde se establecen unas cadenas de equivalencias que tienden a funcionar de este modo: 1-drogas-fiestas-descontrol; ó 2-drogas-delincuencia-criminalidad. Se dice que los jóvenes consumen tal y cual droga, qué efectos físicos les provoca, que consumen de manera compulsiva. Se los enuncia como “sujetos que han perdido el control sobre sí mismos y no saben qué es lo que hacen”. Acerca de sus prácticas se construyen cantidades de relatos exóticos que los muestran en plena acción con un tono de extrañamiento y preocupación.

1-Todo para ganar. Los jóvenes que provienen de sectores sociales más acomodados (medios/altos) son los que disponen de tiempo de ocio de modo que es a quienes les caben la fiesta, el descontrol. Ellos son los que cuentan con los capitales simbólicos y materiales necesarios para habitar la sociedad de consumo: reproducen unas corporalidades “de moda” vinculadas a las industrias culturales y el mercado publicitario, que además de unas estéticas y estilos de vida “inn”, conllevan una actitud que tiene que ver con la espontaneidad, la satisfacción del deseo y la búsqueda de nuevas sensaciones.

Son los jóvenes que se narran en imágenes y escasos caracteres, para ellos la emoción del momento es la que cuenta y la que hay que contar. Están constantemente (ex) puestos en las múltiples pantallas configurando así unas subjetividades corporales que devienen frágiles, mutantes, cibernéticas. Paradójicamente, se los acusa de hedonistas, de traspasar las barreras del placer y la diversión permitidos.

Sus estigmas con respecto a los consumos de drogas son el desinterés por las cosas importantes de la vida en sociedad –trabajo, estudios, política-; y la enfermedad (adictos). Sólo en contadas ocasiones estos consumidores implican un riesgo social –cuando por ejemplo, alcoholizados al volante provocan accidentes de tránsito-, sino que sus prácticas conllevan un riesgo mayor para sí mismos: pueden perder mucho, incluso la vida a causa del consumo de drogas, cuando en realidad estos jóvenes tienen todo para ganar. Su condena: el descrédito. Sus consumos son novedades que se narran en los medios –incluso los de sustancias ilegales- y se presentan en las secciones o suplementos sociales o de interés general.

2-Nada que perder. Los jóvenes de los sectores populares se corresponde más con los cuerpos de la esquina del barrio, que los de las pantallas: ni sus estéticas, ni sus estilos ni sus actitudes se coinciden con los propuestos por las

industrias culturales. Por el contrario las marcas subjetivas se presentan en relación a la escasez, a la falta de aquellos bienes culturales –materiales y simbólicos- a los que aun queriendo llegar se tornan inalcanzables. A ellos es a los que los medios y el mercado le dicen no, los dejan al margen y/o los clasifican como desinteresados, como peligrosos o –lo que pareciera peor- directamente no los nombran si no es a causa de un hecho extraordinario.

Con respecto a sus consumos de drogas se dice que no tienen nada que perder, que son capaces de matar –o morir en el intento- para hacerse de recursos con los que saciar su adicción. Sus estigmas son la monstruosidad, el salvajismo que acarrear la violencia, la delincuencia y la enfermedad. Sus condenas: el rechazo, la exclusión, la criminalización. Sus apariciones en los medios son frecuentes sólo en las secciones policiales o de in/seguridad.

Estigmas, espectáculo y exotismo

En los discursos mediáticos, pero no sólo de los medios (en tanto allí se modela lo que ya existe en los imaginarios colectivos), también para las instituciones modernas como la escuela, la familia, la iglesia, la justicia, la salud, el lenguaje mismo, los consumos juveniles de drogas aparecen como la representación del caos, del sinsentido, de la irracionalidad. El caso de los jóvenes de los sectores populares consumidores de pasta base de cocaína (paco) se presenta como una de las prácticas más incomprensibles en las narrativas mediáticas y más temida, a la vez.

Los jóvenes consumidores de paco son narrados en tanto muertos vivos, zombies, adictos que dejan la vida (propia y ajena) en y por la adicción. Ellos portan el estigma del peligro, del desvío, del criminal; cuando no el de víctimas del flagelo social en que se convierten las drogas en el relato de algunas instituciones.

La pasta base de cocaína es una sustancia altamente adictiva que se vende en pequeñas dosis, se consigue a la vuelta de la esquina, y al segundo de haberla ingerido se quiere más. Aún se estudia la composición química del paco, ya que además de residuos de cocaína, posee kerossene, veneno para ratas, vidrio molido, entre otros componentes que van variando según la producción. Dicen los medios y los especialistas que esta droga es capaz de aniquilar a cualquiera en menos de un año: quita el hambre, los adictos se consumen hasta los huesos; daña íntegramente al sistema nervioso y hace perder la conciencia de sí. Los jóvenes, por el contrario, cuando hablan de sus consumos dicen que:

“ya sabemos por más que fumamos todo, ya sabemos que nos mata pero le damos igual”²

(Juan, 19 años – consume pasta base desde los 15)

“sí, es la pasta base que dicen que después de los tres meses te morís, imaginate yo, hasta ahora fumo y sigo vivo. No me importa, (...) yo consumo una banda, de la mayoría todos, ahí donde paro hay un hombre que se está muriendo ahí y el sigue fumando. (...) yo le digo loco pará, aguanta un cacho, que te estás muriendo y vas a seguir fumando (...) se caga de risa, encima cuando le decís: “no fumes” se caga de risa. Y bue, si querés fumar fumá, no le podés decir más nada. A la gente que fuma paco ya no le podés decir más nada porque se te cagan de risa y más si vos curtís el mismo mambo de ellos que fumás, ahora si viene otro careta de afuera y le puede hablar piola, capaz que te diga si ahora me voy a mi casa y al rato ya lo estás viendo y vas y está en el mismo lugar. A mí me dijeron una banda de veces”

(Federico, 19 años – consume pasta base desde los 17)

Los fumadores de paco expresan que esto no los mata (hasta ahora, al menos). Entonces, ¿qué es lo que mata el consumo de drogas? ¿Por qué, o cambio de qué habría que dejar de consumirlas? ¿Qué tipo de afectividades ponen de manifiesto estas prácticas? Si los consumos son, en sí mismos, siempre contradictorios e irracionales, adquieren sentido en tanto se juegan en el marco de una sociedad y mediante ciertos dispositivos simbólicos ordenan las prácticas, los rituales de la vida cotidiana; establecen pertenencias y distinciones. Es decir, a partir de nuestros consumos inventamos modos de estar en el mundo, de estar con los otros, y de narrarnos.

En las sociedades de consumo las drogas son, en primer término, una mercancía a partir de la que se establecen unas relaciones o vínculos sociales, económicos y políticos. Pero ellas, también comprometen un mercado informal e internacional ligado a la corrupción y a la muerte. El poder de la comercialización de las drogas, los capitales que moviliza y los silencios que suscita son secretos que corren a vivas voces. Los medios de comunicación a diario se encargan de narrar los consumos de drogas como una problemá-

² Las citas pertenecen a las entrevistas realizadas en un barrio del Conurbano Bonaerense para la tesis “Duros. Los cuerpos y los tiempos del paco” – FPyCS/UNLP

tica social donde existen, sobre todo, actores que juegan uno u otro papel: el de víctima o victimario.

Según el Informe Anual 2012 del Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios (FPyCS-UNLP), más del 75% de las noticias sobre jóvenes los vincula a hechos violentos (ya sea como víctimas y/o victimarios) y las voces que, desde las narrativas mediáticas, se reconocen como autorizadas para enunciarse respecto de las prácticas juveniles son aquellas que se vinculan a las agencias policiales (32%) y judiciales (15%), recién en un tercer lugar aparecen las voces de familiares (11%) fundamentalmente como testigos o reclamando justicia; le siguen las voces de los funcionarios (10%) que se enuncian sobre las distintas temáticas y, finalmente, en un quinto lugar se presentan las voces de los jóvenes protagonistas de las noticias (8%), fundamentalmente cuando ellos son las víctimas de delito o en relación a prácticas educativas o de participación política.

En lo que respecta a los jóvenes, de acuerdo a los datos del mencionado Informe Anual, vemos que el silenciamiento de sus voces en las noticias que los tienen como protagonistas vela sus sentidos y oculta la densidad de sus prácticas, dando lugar a la idea de que existe un “planeta joven” escindido de la sociedad, por fuera de la historia. De esta forma, los medios construyen a los jóvenes como peligrosos y desviados convirtiéndolos en los chivos expiatorios de la sociedad, y la relación con ellos se presenta mediada por el miedo.

Florencia Saintout (2013) explica que las configuraciones mediáticas sobre los jóvenes se suceden sincrónicamente a otras que son producidas por las agencias de control penal y accionan violentamente contra los jóvenes, *“replicando el paradigma del Patronato, que funcionó como marco jurídico/político de tutelaje del Estado durante casi todo el siglo XX y que recientemente ha comenzado a virar hacia una perspectiva de Promoción de Derechos que todavía no tiene en los medios un correlato significativo”*. Aunque este viraje no es aún del todo visible en las prácticas mediáticas hegemónicas, ya que sus agendas se valen fundamentalmente de las lógicas de la fragmentación. Especialmente cuando estas narrativas versan sobre los jóvenes de los sectores populares y los consumos de drogas.

Es entonces, en esta puesta en escena abordada generalmente desde los exotismos, que los victimarios adquieren distintos grados y van desde los narco-trafficantes, pasando por los tranzas o dealers, hasta los consumidores que roban o matan para comprar drogas. Entre las víctimas encontramos también una diversidad de actores que van desde un plano general como es una sociedad atemorizada por cualquiera de los victimarios mencionados, pero a la vez, caben

en este rol los consumidores que enferman y/o mueren a causa de sus consumos. Víctimas y/o victimarios, los jóvenes consumidores de drogas se presentan exotizados y estigmatizados en los relatos mediáticos, sobre todo, a partir de tres modelos que sostienen tales discursos.

Si la idea de espectáculo nos hace pensar en una puesta en escena, en la representación de algo, en la ficción: la espectacularización es así un relato que se sucede en tiempo presente y, como también alude a la noción de juego, desde aquí se puede decir y hacer lo que se quiera. Además, una cosa que resulta ineludible: el espectáculo necesita del cuerpo en acción para volverse verosímil, así como de la complicidad o coincidencia intersubjetiva en la percepción de los espectadores.

Así estos relatos tienen por objeto la descripción de cómo opera el control de las corporalidades y una función pedagógica que, más allá de indicar lo que se adecúa a la norma y lo que no, se ordena tras la pregunta de qué hacer con las corporalidades juveniles. Debemos decir, ya aquí, que no es éste un interrogante que contenga sólo a los relatos mediáticos, sino que integra también a las instituciones que tienen a su cargo la formación de los sujetos jóvenes: familia, educación, justicia, salud. Tanto el funcionamiento como el disfuncionamiento de las técnicas políticas son los que se expresan mediante la espectacularización y/o su par que es el exotismo –éste implica la puesta en escena desde el punto de vista de la otredad exótica, del extrañamiento-.

La espectacularización da cuenta –con el ejemplo: los cuerpos en acción- de cómo se debe pensar/sentir/vivir y fórmulas o recetas para pertenecer, integrarse o distinguirse en el conjunto social que van desde qué y cómo comer, cuáles son las prácticas corporales de moda, qué vestir, qué música oír, qué ver en el cine o en la tv, qué estudiar, cuáles son los trabajos requeridos, e incluso marcan las agendas de las conversaciones cotidianas.

Con una intención que podemos llamar positiva, se espectacularizan las subjetividades corporales juveniles en tanto modas a seguir que llevan la impronta de un estilo de vida urbano que tiene que ver con aquellas prácticas que (re) producen los valores publicitarios, de mercado y de las industrias culturales: la web y el uso de las tecnologías, la creatividad al servicio del placer personal, el altruismo y la solidaridad en las causas humanitarias y medioambientales; de alguna manera estas imágenes o relatos exponen modelos a imitar en cualquier contexto o situación en la que se encuentren los sujetos.

En cambio, con una carga peyorativa, negativa, las corporalidades juveniles que parecen no dejarse comprender desde las lógicas de la razón contemporánea

se presentan a modo de exotizaciones. Son aquellas que se ubican en el ámbito del caos o del descontrol, las que son ejemplo de disfunción de las técnicas políticas o, mejor, de sus modalidades de sanción. Estas subjetividades corporales remiten tanto a las del delito o a los usos de sustancias adictivas como a las de la militancia política popular o a las de usos alternativos de los tiempos y espacios sociales. Así se configuran unas subjetividades corporales que encarnan el desvío, el desinterés, la enfermedad, el peligro, las violencias, los fanatismos.

Como la espectacularización pone en escena un modelo a seguir, el exotismo expone su revés y si bien no sólo hacen referencia a los cuerpos y subjetividades de los sectores populares es sobre éstos sobre los que se construyen la mayoría de estas narrativas. Aquí la función pedagógica de la exotización se vincula más a cómo reconocer y qué hacer ante la posibilidad de encuentro con estas corporalidades del descontrol, o bien a señalar lo que no hay que ser/hacer; a diferencia de la espectacularización que brinda recetas para alcanzar el deber ser.

La segunda operación que mencionamos tiene que ver con la estigmatización y se diferencia de la anterior porque su fin es el de imprimir la condena sobre las subjetividades corporales juveniles que escapan al control, a la vez que contribuye a la construcción de chivos expiatorios; ya no se pregunta qué hacer sino que lo dice. Los estigmas designan tanto o más a los males o problemas sociales, dice Erving Goffman (2010): *“creemos, por definición, que la persona que tiene un estigma no es del todo humana”*.

Los estigmas clasifican a las corporalidades que escapan al control y para cada una de ellas propone un modo de acción, ya no sólo por parte de las instituciones que regulan el estatuto de lo juvenil, sino –y sobre todo- por parte del conjunto de la población. De esta forma, la peligrosidad, el descontrol, el desvío, la violencia o el riesgo, son presentadas como ajenas o extrañas a la sociedad y sugieren o justifican soluciones como desacreditar, criminalizar, excluir, marginar, discriminar, matar.

Espectacularización/exotismos y estigmas son operaciones que rara vez actúan por separado. En realidad, en sus articulaciones van haciendo visibles –colocan en las agendas- las subjetividades corporales juveniles de unos modos que no son transparentes ni lineales, sino que afectan a los sujetos de acuerdo a las necesidades del orden social dominante. Felicidad, alegría, amor, admiración; miedo, bronca, impotencia, rechazo se convierten en sentimientos y emociones mediatizadas y mercantilizadas, pero no –o no sólo- porque se les atribuye un valor de cambio, fundamentalmente porque desde ellas se gestiona

políticamente el poder de sus relatos e imágenes, viabilizando su incorporación en las tramas intersubjetivas.

En los discursos mediáticos, pero no sólo de los medios (en tanto allí se modela lo que ya existe en los imaginarios colectivos), también para las instituciones modernas como la escuela, la familia, la iglesia, la justicia, la salud, el lenguaje mismo, los consumos juveniles de drogas aparecen como la representación del caos, del sin-sentido, de la irracionalidad. El caso de los jóvenes de los sectores populares consumidores de pasta base de cocaína (paco) se presenta como una de las prácticas más incomprensibles en las narrativas mediáticas y más temida, a la vez.

En las presentaciones de estos jóvenes fumadores de paco vemos, por ejemplo, cómo el consumo de drogas antes que matar sirve para existir en tanto otorga una identidad, nada menospreciable en nuestros días: la de consumidor/a. Y desde esta identidad, que opera convirtiendo el estigma en emblema, parece emerger un fuerte sentido de rechazo o resistencia/aguante al orden instituido de la justicia -el paco es ilegal- y de la salud; pero sobre todo, a la posición de subalternidad/vulnerabilidad que se ocupa en la sociedad.

A pesar de los estigmas y de los exotismos, o justamente por ellos, los jóvenes son los que ponen el cuerpo en los consumos de drogas. Es en la experiencia del cuerpo donde se articulan, se significan, se mezclan, se revuelven y re-producen las dimensiones simbólicas y materiales de la vida social. Y son aquí los jóvenes quienes están poniendo el cuerpo: resisten, aguantan, consumen paco, se endurecen por dentro y por fuera dando cuenta así de la presencia –no siempre advertida desde la academia- de una afectividad en tanto relación social y modos de estar en el mundo.

Sabemos que los jóvenes, o bien los distintos sectores de la juventud, poseen diversos capitales de acuerdo a la posición que ocupan en el espacio social. Sin embargo, el cuerpo se presenta como un capital único, especialmente para los jóvenes de los sectores populares, y éste que es un cuerpo del aguante, un cuerpo duro, que un cuerpo que resiste, no parece ser un cuerpo al que puedan matar los consumos de drogas por sí solo.

De este modo, entendiendo que los medios de comunicación no crean la realidad ni la representan, modelan sentidos preexistentes, con mayor o menor influencia, al mismo tiempo que se disputan la capacidad de legítima de nombrar verdaderamente al mundo, vemos que nombrar a los jóvenes de un modo estigmatizador suele ser una de las formas en que la violencia se manifiesta sobre ellos. Nacidos, criados en medio de la “ley de la selva” –como dirá Julián más

adelante- o “edad de piedra” –como dice Rosa- estos jóvenes consumidores de paco son, en las narrativas mediáticas, los monstruos, animales (y claro, como hemos dicho antes, los chivos expiatorios) que encarnan los males sociales y todo aquello que debe ser negado, rechazado, apartado de las buenas costumbres. Ello evidencia que los modos en que se construyen sentidos acerca de lo juvenil y cómo éstos son organizados, negociados y disputados: *“allí donde los medios sustancializan, banalizan y ahistorizan los perfiles y prácticas juveniles, se anuda un tipo de regulación simbólica de lo social y de los sujetos que lo componen”* (Saintout, 2012).

Los relatos mediáticos sobre los consumos de drogas y la dimensión simbólico afectiva

El tratamiento de los consumos de drogas en las agendas académicas se presenta al menos tres direcciones: una que, cercana al planteo de los medios, se sostiene en la concepción de los consumos de drogas como problemáticas sociales que afectan a los jóvenes –como víctimas o victimarios-, fundamentando así los tutelajes institucionales y las políticas de vigilancia, encierro y control. Otras lecturas que las investigaciones sociales tienen acerca de los consumos juveniles de drogas se vinculan al ejercicio de un micro-poder mediante el cual éstos se convierten en prácticas de resistencia o disidencia respecto de los poderes hegemónicos implicando así un riesgo de romantización de estas prácticas, que tiende a delegar a los jóvenes unas responsabilidades absolutas (y desintitucionalizadas) respecto de sus prácticas. Finalmente, una tercera línea de trabajos se inscribe en una concepción o perspectiva totalizante de los consumos de drogas juveniles alejada de la posibilidad de comprenderlos como prácticas de empoderamiento, ni de resistencia, ni de disenso, sino que estas miradas se sitúan en la línea de una serie de interrogantes acerca de los modos en que tales consumos re-producen el orden social hegemónico y alejan a los jóvenes de su capacidad de transformar las condiciones materiales y simbólicas de existencia.

Fundamentalmente desde estas dos últimas perspectivas, los trabajos académicos alertan y ponen en evidencia los modos en que los relatos mediáticos se ocupan de los consumos juveniles de drogas y –como vimos antes- las operaciones e implicancias que comportan tales discursos. Siguiendo a Florencia Saintout (2013), vemos que los medios sostienen su poder en tres cuestiones: la

primera de ellas tiene que ver con la masividad de su alcance en el marco de un sistema comunicacional que *“permite el infinito juego de espejos, de reproducción de las imágenes y relatos moldeados por los medios aun en la fragmentación de propuestas”*; en segundo término, éstos son actores empresariales que en función de las políticas neoliberales adquieren una acumulación de capital inconmensurable que los privilegia; y, además, su materia específica es la producción de sentido.

Basados en el sensacionalismo y en las imágenes, estos relatos interpelan de manera directa a la emoción, conmueven, *“son claramente efectivos a la hora de la presentación de una otredad amenazante”* (Saintout, 2013) y resultan sumamente útiles para la instauración de un orden simbólico correspondiente a los intereses de la sociedad de consumo. En esta línea, Leonor Arfuch (2006) destaca que actualmente las pasiones privadas, públicas, políticas son parte indisociable de nuestra cotidianidad, haciendo así referencia a las formas en que los crímenes pasionales, las violencias desatadas, los enfrentamientos de creencias, los fundamentalismos, los sentimientos exacerbados y una obsesiva mostración de intimidad cuerpos, gestos, pulsiones, erotismos se despliegan a diario en los discursos mediáticos, dejando una fuerte impronta en nuestra subjetividad.

Eva Illouz (2009) explica que las emociones constituyen una forma comunicativa con sentido social: *“[ellas] ocupan el umbral donde aquello que no es cultural se codifica en la cultura, donde el cuerpo, la cognición y la cultura convergen y se fusionan”*. Los medios, las industrias culturales y la publicidad parecen saber muy bien esto, de forma que lo convierten en una de sus técnicas políticas por excelencia para interactuar con los jóvenes: para afectarlos, controlarlos, en un contexto donde el resto de las instituciones que tienen a su cargo el estatuto de lo juvenil atraviesan crisis o procesos de restitución y tienen grandes dificultades para encontrar modos de interpelarlos (e interpretarlos).

Así, entendemos que la pregunta por la dimensión simbólico - afectiva nos permite problematizar los vínculos sociales, los procesos de institucionalización del poder y sus asentamientos intersubjetivos que sustentan los consumos juveniles de drogas y las operaciones mediáticas que los narran a partir de la espectacularización y la estigmatización.

Esta dimensión simbólico –afectiva conlleva ineludiblemente una impronta de acción política que debe ser abordada atendiendo, por un lado a la noción de agencia, en términos de movilización o acción política, deshaciendo la dicotomía víctima/agencia. Para ello no se trata de sumar la dimensión afectiva o emo-

cional al concepto de la acción racional, sino de problematizar, como propone Lauren Berlant (2011), las supuestas limitaciones de afectos como la vergüenza, el sufrimiento o el trauma que suelen asociarse a la victimización. Esta problematización implica también el reconocimiento de los conflictos, de modo que la presencia de afectos como los mencionados resultan elementos claves en los procesos de empoderamiento.

Por otro lado, resulta necesario atender a la experiencia (inter) subjetiva de la temporalidad a partir del papel que en ella juegan los afectos, en tanto el presente puede pensarse como un ahora expandido, pero tocado por el pasado. Ello lleva a preguntarnos por cuáles son las emociones que intervienen –y se hacen carne, es decir, cuerpo- cada vez que el pasado irrumpe en el presente, de manera colectiva (material y simbólicamente). Aquí, temporalidad y corporalidad no pueden pensarse por separado, sino que su imbricación da cuenta de unas acciones políticas en las que la dimensión afectiva constituye un factor fundamental.

En esta perspectiva, Sara Ahmed (2010) explica que afectos como el asco o el miedo dan lugar a los argumentos de la discriminación y/o el rechazo; asimismo, indica que la felicidad ha cumplido un papel en el sometimiento de las minorías y en el olvido de que el sufrimiento es también una forma de actividad y no ya mera pasividad. Cada sociedad, cada época, establece determinadas jerarquías emocionales, a partir de la que operan divisiones que se traducen en modos de sentir, de afectar y de ser afectado, donde intervienen los aspectos de género, etarios y de clase. Es en función de estas jerarquías emocionales que -de manera directa o indirecta- se constituyen unas identidades subjetivas (personales) o intersubjetivas (colectivas).

Teniendo en cuenta estas ideas es posible la construcción de unos aportes al tratamiento de los consumos juveniles de drogas, preguntándonos, por ejemplo, acerca de cuáles son las afectividades que allí se ponen en juego y poniéndolas en relación con la experiencia situada y la historia social que las contienen. Y en este sentido, también los interrogantes sobre los modos en que estas afectividades se abordan en los relatos mediáticos permiten conocer de manera más acabada la relación consumo de drogas/jóvenes/medios de comunicación.

Consumo de paco y la ley de la selva

Desde los principios de las sociedades occidentales, incluso en la construcción de lo que llamamos Estados-Nación la pacificación de la violencia, de los instintos humanos a los que refiere, por ejemplo, Thomas Hobbes cuando señala que el hombre es el lobo del hombre. Así, cuando los hombres tienen miedo al caos, a la anarquía, a la violencia ceden sus derechos naturales al Estado, cuya fuerza obliga mediante el temor: es un monstruo gigante: el Leviatán, capaz de garantizar el pacto social. En este sentido, es John Locke quien considera que las pasiones tienen que ser borradas –o gobernadas por la razón- para la existencia de un gobierno legítimo, un régimen que garantice la vida, la libertad y la propiedad.

Así, en el proceso de la civilización occidental –y al decir de Norbert Elías (2010)- la violencia es vista como una conducta humana que tiende a destruir o dominar a los otros, que adquiere diversas formas de manifestación según el contexto y la época. De forma que la violencia, especialmente cuando es explícita se convierte en una práctica y también en una sensibilidad o afectividad opuesta a la civilización: *“El malestar mayor o menor que producen en nosotros las personas que mencionan o que hablan abiertamente de sus funciones corporales o que ocultan o reprimen menos que nosotros tales funciones es una de las sensaciones dominantes que se expresan en los juicios de ‘bárbaro’ o ‘incivilizado’”* (Elías, 2010, p.136).

Las violencias –debemos hablar de ellas en plural- como un modo legítimo (no legal) de relación atraviesan todo nuestro espectro social y se presentan de manera naturalizada por los sujetos que las ejercen –que, en la mayoría de las veces, son a la misma vez sus destinatarios- ya sean éstas físicas, verbales, institucionales, domésticas. Incorporadas, entonces, como modo de relación, las violencias en los sectores marginados parecen operar en un doble juego de visibilidad/invisibilidad de unas determinadas condiciones de existencia en la villa y en el barrio. Esto es: se vuelven visibles ante la mirada hegemónica representada, por ejemplo, por los grandes medios de comunicación que narran unas asociaciones directas entre pobreza, delincuencia, violencia y juventud; mientras que se invisibilizan toda vez que provienen de las instituciones como los medios y las estatales (especialmente la policía, pero a veces también de la escuela, los hospitales, la justicia).

Estas violencias que entretejen los vínculos no son exclusivas de los barrios y las villas. Recuperando esta idea de las distancias geográficas, materiales y sim-

bólicas lo que sucede con las violencias es similar a lo que sucede con las corporalidades: a medida que uno se aleja de la urbanidad entendida como civilización o pulcritud (donde las emocionalidades tienden a racionalizarse al punto de invisibilizar al cuerpo o concebirlo como un socio del sujeto –como explica David Le Breton (2009)-) las violencias se vuelven cotidianas ya que no se niega su existencia, por el contrario, se ejercen y con una fuerte presencia de la corporalidad.

Como explica Marina García (2015, p.283), la utilización de la fuerza en la resolución de conflictos incluye desde golpes de puño, corridas, piedrazos, amenazas, insultos hasta juicios sexuales, peleas con armas blancas y enfrentamiento con armas de fuego. Pero estas violencias no sólo se hacen presente ante un conflicto, o para “hacer justicia” sino que se “enseña” mediante ellas a hacerse respetar y habitar el espacio social.

De esta forma, en la configuración de las subjetividades corporales de los jóvenes entrevistados es posible reconocer las marcas sus historias personales y colectivas, que dan pistas sobre sus heridas o hazañas. Rastros en sus cuerpos de heridas de balas cicatrizadas, de cortaduras, quemaduras, tatuajes son los síntomas o los indicios visibles de unos estilos de vida inscriptos en la fragilidad de los cuerpos (aunque se presenten duros, como de piedra) acompañados por determinadas formas de mover el cuerpo, de andarlo o caminarlo, adornarlo o desnudarlo, en las formas de mirar y en los gestos, en las formas de hablar y en los tonos de voz.

Estas marcas cuando no son sentidas como daño o herida son narradas como marcas de guerra, como el recuerdo imborrable de una batalla ganada a la muerte que se presenta las más de las veces como un destino seguro. Julián (31) tiene muchos tatuajes, sin embargo de lo que más nos habla es de sus cicatrices. La más grande la trae desde uno de los barrios más carenciados de Rosario, Santa Fe, de donde es oriundo. Él vive en Buenos Aires desde que tiene 16, se vino sólo, con un primo y con lo puesto y fue uno de los primeros habitantes de la villa 31 Bis. Proviene de una familia de muchos hermanos y padres ausentes. En Rosario, Julián robaba, pero según nos dice, todo allí era mucho más tranquilo, incluso con las drogas: los transas sólo les vendían a personas de confianza y por ningún motivo daban drogas a los niños.

Sin embargo, las violencias como modo de vínculo con el otro parecían ser moneda corriente, según Julián que huyó de Rosario y de un malentendido con la novia de uno de los muchachos del barrio, que le costó una bala que atravesó de lado a lado una de sus piernas; y otro poco dice que vino en busca de progreso, de trabajo, de mejores condiciones de vida. De aquella cicatriz Julián salió

vencedor: el tiro podría haber impactado en otra parte de su cuerpo aún con mayor peligro, pero también podría haberle provocado mayores complicaciones si la bala quedaba dentro de su pierna. Pero no pasó, una batalla ganada, pero no la única: su vientre porta marcas de puñaladas, de enfrentamientos cotidianos; y sus brazos tienen cicatrices de cortaduras que él mismo se hacía cuando era adolescente: cortarse hasta sangrar le generaba cierto alivio. Y lo endurecía ante el dolor, de la soledad y de la precariedad.

En el barrio, y también en la villa –como nos cuenta Julián– se vivencia diariamente “*la ley de la selva*” o del más fuerte. Con ello se refiere a los modos de planteamiento y resolución de conflictos entre vecinos o grupos del barrio que tienen como principal elemento la violencia. Muchas veces es ésta una violencia verbal y/o física, pero otras es la presencia de armas (blancas o de fuego) más que los argumentos lo que determina el fin de una discusión y es sin dudas, el más fuerte/armado, el vencedor. Pero claro, es importante mencionar que no basta con la tenencia de un arma o “fierro”, sino que ello debe ir acompañado de una actitud ausente de duda y de temor, eso es lo que otorga una verdadera fortaleza, una verdadera dureza.

Entre los jóvenes consumidores de paco, robar es una práctica habitual (robarse entre ellos y desde ellos a desconocidos tanto como a vecinos, familiares y amigos), y para ello, según Julián, hay que saberse fuerte, duro: a él nadie le roba porque en la villa saben quién es: *-yo soy un poquito respetado acá, porque tengo carácter y si me tocás, toco. Yo no soy de los que agachan la cabeza, yo acá les hice la guerra a todos, a los transa, todo. Aparte, saben que voy de frente, que yo robo y me da la sangre para todo. Todos los pibes me conocen.*

Jorge cuenta que el ingreso a las drogas implica, muchas veces, el pasaje al mundo del delito especialmente cuando la abstinencia desespera y se necesitan recursos para comprar paco, merca, marihuana; sino que, en los contextos del barrio y de la villa este pasaje se realiza mejor cuando se tienen fierros, cuando se está armado: *- cuando era un pibe, tenía un problema con cualquiera, yo me arreglaba a las piñas; ya la calle no es como antes. Antes, bueno, tenías un problema con alguien, y bueno, tenías bronca con alguien, se agarraban a las piñas. No, ahora todo fierro. Fierro, faca... se arreglan así ahora los problemas en la calle, ya no se arreglan a las piñas o hablando, es muy poco eso, ya no se ve eso. Tenés un problema, bueno, vamos a agarrarlo a los tiros, vamos a reventarle la casa (...) yo porque tengo un fierro, yo soy chorro, yo soy delincuente, y a mí nadie me va a decir nada, que esto que el otro. (...) Eso es lo común, tenés*

un fierro y empezaste a robar... te querés pasar a todo el mundo por arriba...

Federico, que usa un arma de fuego desde que tiene 13 años, dice que tener un fierro da respeto y cierto poder: *si tengo un fierro soy re fiero. Y sí, porque si tenés un fierro, no te interesa corte que sos más pillo que los demás, viene alguno y te dice algo qué te pasa, tengo fierro te pongo un tiro (...) sí, yo con un fierro soy dios en la calle y más si veo que tienen droga y yo no tengo, y tengo un fierro, se las saco toda, dame porque te doy un tiro, te pongo un cañazo, frente march, me lo pasas o te lo saco, me lo van a tener que pasar si no le doy un cañazo.*

Las armas y las drogas son dos elementos de valor que en el barrio y en la villa se adquieren de manera ilegal y, dados los riesgos que implica su adquisición, así como el poder que se obtiene sobre otros (incluso sobre la vida de otros), otorgan fortaleza, dureza desde la que se construye cierto prestigio, autoridad o respeto: nadie se mete con el que está drogado ni mucho menos con el que está armado, a excepción de que se encuentre en las mismas condiciones.

Estos elementos de poder están más asociados a los hombres que a las mujeres, aunque ello no significa que las chicas no consuman drogas o no porten armas, sino que lo hacen en relación a una posición diferente en tanto la normativa hegemónica que sostiene la masculinidad como una dimensión ordenadora del poder. Federico nos cuenta que él, alguna vez, baleó a dos o tres pibes, todo por el tema de la droga, pero nunca mató a nadie. Habitualmente el fierro le sirve para asustar a quien va a robar: *-así nomás de chamuyo pasáme todo porque te voy a pasar un tiro.*

La ex pareja de Valeria, el papá de su hijo, es un joven de 22 años que ahora está preso por matar a un niño del barrio en un enfrentamiento a tiros con otro vecino. Valeria también usó un fierro alguna vez, pero sobre todo cuando tiene que robar se vale de lo primero que encuentra para asustar: un palo, un pedazo de madera envuelto en la remera. Ella cuenta que con un cuchillo también se puede robar, pero una vez –hace poco- la atacaron y no quiere saber nada más con las armas: *- a mí me apuñalaron, me mandaron al hospital. No es la cosa que me lastimó el cuerpo, sino que por algo ya había terminado con él, sino que... -se interrumpe, quiere contarnos la historia pero un nudo en la garganta no la deja hablar.*

Luego del papá de su hijo, Valeria rehízo su vida amorosa, pero, dice, con la persona equivocada. Ella misma lleva en su piel un dolor más profundo a causa de una puñalada en el vientre que le dio hace poco tiempo su última pareja, de la que aún está recuperándose. Cuenta algo de esa experiencia y aún se le llenan los ojos de lágrimas: *- la última relación que tuve fue con un pibe que está mal de*

la cabeza... porque me lastimó. Me levantó la mano, y me lastimó, me metió una puñalada... estaba loco, jalaba mucho poxiran [pegamento tóxico], y eso es lo que le comía el cerebro. Por estos días Valeria vive encerrada y sólo sale acompañada por su mamá, quien intenta continuar el relato: - lo que dijo él, que si no era para él no era para nadie, estando drogado, él lo que tiene es una obsesión con ella y como ella decidió dejarlo, por eso él la lastimó y de hecho hoy por hoy ella no puede salir afuera.

Consumir paco, portar fierros, usarlos, robar, enfrentarse a tiros, ir a la cárcel no son actividades exclusivas de los hombres ya que muchas mujeres participan de ellas. Sin embargo, todas estas prácticas remiten al mundo de la masculinidad que se corresponde con los postulados de las sociedades capitalistas, donde la mujer es, muchas veces, propiedad de su pareja. Pero no una propiedad como algo que se piensa y adquiere de manera consciente, sino que las relaciones objetivadas en el tener (una mujer, por ejemplo) y en el consumo son más unos valores sociales que incorporamos (incluso como herencia) al formar parte de nuestras sociedades que un acto o deseo individual. Sucede que, en estas sociedades la propiedad excede a los objetos y se instala como fuerza de reproducción en las relaciones que los sujetos establecen entre sí, y el amor en tiempos capitalistas cuenta como una posesión: el amor de pareja, pero también el de la maternidad y paternidad (los hijos son de).

Este es un orden al que los jóvenes entrevistados responden de muchas maneras (por ejemplo, como vimos, en el consumo de paco, pero también en la temprana reproducción) y a la misma vez no temen en enfrentar cada vez que se debaten con los transas o con la policía. Casi todos ellos estuvieron detenidos en comisarías o encerrados en instituciones, fundamentalmente por portar drogas o delinquir. Pero también todos conocen cómo es el juego de “arreglos” entre estas instituciones, los transas, la policía y las negociaciones, y saben de la importancia de sus capitales a la hora de evitar “los papeles” (las causas o antecedentes penales) y el encierro.

En este sentido, Cristian nos cuenta que él tenía como meta comprarse una moto, y lo hizo. Sin embargo, le duró poco: *-Me compré la moto y... iba a comprar droga con la moto. (Se ríe) pero la perdí, la secuestró la policía y fue... un par de veces iba a cargar nafta y... no les pagaba, encima me llevaba la billetera (risas). Nada... me pararon con droga, me pararon saliendo de la villa, tenía mucha droga en el bolsillo... me pusieron una causa, me sacaron la moto, me llevaron a... un departamento de drogas peligrosas de Bernal. Ahí estuve un rato porque era menor...*

-¿tu familia se enteró?

- se enteró porque me sacaron la moto. Lo de la droga no porque dejé plata a un policía. Depende del policía que esté de turno. Que te paren con la moto, y que vos vengas con droga... bueno, dejáme para el café y... tomatelá!!

El resto de los jóvenes entrevistados tienen experiencias similares a la de Cristian. En palabras de Jorge: *-caí una banda de veces en cana, pero... de que me figuran ahí haré tres, cuatro, porque después arreglábamos con la policía, íbamos a robar, por lo menos caíamos en cana, y para que no nos empapelen nada, para que no caigamos en cana, bueno mirá, robamos esto, te damos la plata y nos dejás ir. Pasa en todos lados, si no quieren que los arreste por robo denme los fierros, denme la plata y... y váyanse para su casa. La policía trabaja así.*

Perder es entregar algo a la policía a cambio de conservar la libertad, o a los transas a cambio de drogas. En un entramado donde ciertos intercambios son apenas la punta del iceberg, los policías se quedan con las drogas, los objetos de los jóvenes (propios o robados) y también con las armas; los transas se quedan fundamentalmente con las armas, pero también con el resto de objetos, incluida la ropa, las zapatillas. Los entrevistados saben de estos arreglos que se tejen entre narcos, policías, medios y transas, para ellos es como dice Cristian: *-en la villa es así, la revientan [incautan drogas, detienen a los transa] hoy y mañana ya están vendiendo de vuelta. Hoy entra la policía con helicóptero, con todo; hacen un re circo [todo se mediatiza], pero mañana están vendiendo de vuelta... es así.*

Una pequeña conversación entre Juan y Federico ellos explican cómo estas regulaciones se dan en La Esperanza y en otros barrios o villas:

Juan: -ponele hay algunas villas que se conocen bien así, los transas todos, entonces los mismos transas vienen y dicen así eh loco, te doy este fierro y pasáme tal, entonces viene otro y le dice eh loco no me pasás el fierro que tengo que ir a laburar; y va y roba y viene y compra y le pasa el fierro. Y así andan todos enfierrados

Federico: -acá no es así, acá no te presta nadie, acá le decís a alguien me prestas el fierro y te saca a patadas

Juan: -claro, allá aprietan y si lo llegan a perder le cortan la cabeza lo matan, o conseguíme otro, ponele, te dan cierta hora para que le consigas otro, si no lo conseguís te rompen todo, te dan otra hora y si ahí no lo conseguiste te matan.

Estos jóvenes no están por fuera de tal entramado social sino que constituyen, casi siempre, su hilo más delgado o vulnerable. Si bien las armas y las drogas “empoderan”, las modificaciones en los códigos introducidos en la villa y el barrio por el consumo de paco dan cuenta de unas reglas éticas o morales que comienzan a transgredirse: como el robo a la familia, a los amigos, a los vecinos, a uno mismo cuando se vende hasta lo que se lleva puesto (literalmente) para poder fumar. En este sentido los jóvenes entrevistados de un lado dicen respetar el código de no robar a familia y vecinos, pero reconocen que el paco es tan adictivo que si te descuidás, podés hacerlo sin dudar. Y es que como explica Daniel Míguez (2004, p. 45) estos jóvenes se debaten entre dos mundos: el de los valores convencionales de la sociedad y el del mundo delictivo. Por el paco pierden los fierros y también la fuerza o fortaleza, ya que el paco endurece al mismo tiempo que debilita, quita vitalidad en poco tiempo de consumirlo.

La práctica de consumo de paco, que es a la vez una de las tantas expresiones de nuestros malestares de época, potencia esto que Julián describe como “la ley de la selva o del más fuerte”, que remite a la ausencia de toda ley, a la búsqueda de tácticas solitarias para defenderse del entorno que son posibles de compararse con el funcionamiento de la vida animal. Los jóvenes entrevistados nos cuentan que los paqueros no son un grupo respetado en el barrio o la villa, son más bien rechazados, tanto que hay –dicen Federico y Juan- un grupo de vecinos justicieros que -cansados de que les roben para drogarse- les pegan, les quitan las drogas; aunque resulta una medida de baja o nula efectividad y, por su contrario, provoca reacciones violentas y potencia el consumo de paco:

Federico *-en la villa hay una banda, se hacen los justicieros. Son un par, son todos grandotes, tienen fierro o faca, te pegan un par de cañazos, que andas fumando paco vos gil, pam pam, te sacan los pacos, tomátelas a tu casa dale... casi me cortaron la panza. [Lo hacen] para que estemos bien y no andemos robando*
 Juan *-[son] los caretas, que quieren eliminar a los paqueros, sacar la droga a su manera... para que no te arruines*
-¿Funciona?
 Juan *-nooo, le agarras más bronca, si los llegás a encontrar solos, los matás*

Vivir en la edad de piedra, como dice Rosa; o bajo la ley de la selva o del más fuerte, como dice Julián; parece ser la expresión más acabada para dar cuenta del sistema neoliberal que organizó las últimas décadas de nuestra vida social, ya caracterizado vastamente por las agendas académicas. Sin embargo, resulta aquí sumamente necesario atender a cómo es que Rosa y Julián dicen de sus vidas en sus barrios algo similar a lo que dicen los medios de comunicación con el afán de estigmatizar y segregar a los jóvenes y a las poblaciones marginales enteras.

Y aquí, debemos señalar cómo es que el “deber ser” que pone en circulación la industria mediática interviene en las configuraciones morales, éticas y estéticas de los sujetos, al punto de –en muchos casos- empañar la mirada sobre sí mismos y sus realidades. En el apartado anterior vemos cómo hay un desprecio en el barrio por los migrantes bolivianos bajo el discurso hegemónico o conservador de que son personas que vienen a quitar el trabajo de los argentinos, a llevarse su dinero, y ello justifica una serie de delitos contra ellos. Este tipo de respuestas “ideales” hacen que ciertos jóvenes pertenecientes a los sectores subalternos reconozcan sus desventajas en el espacio social, pero a la vez se ordenen con las mismas lógicas que los dejan al margen, en un juego perverso de legitimidad y reconocimiento.

Si los medios (aunque, sabemos, no sólo ellos) hacen de estos jóvenes unos monstruos que por el consumo –y, nos lo dicen tan abiertamente- y la pobreza van perdiendo su humanidad, volviéndose bárbaros/salvajes; el creer (creencia en el juego, como un saber incorporado) que esto es así no es posible de darse de manera lineal, pero no deja de potenciar ciertos sentidos. En este punto, como explica Florencia Saintout (2013, p.57) los jóvenes interactúan con los relatos e imágenes mediáticas especialmente a partir de tres grandes modos de percepción o consonancia intersubjetiva, en términos de lectura.

Las primeras de estas lecturas son las “*dominantes o preferenciales*” (aquellas en que los sujetos se autoperciben –y perciben a los otros- en los términos en que son interpelados por los medios –y por otras instituciones-); luego están las lecturas “*negociadas*” (aquí los sujetos difieren acerca de los términos en que son narrados); y finalmente, las lecturas “*críticas*” (las que llevan adelante los sujetos que contextualizan los términos en que se habla de ellos y sospechan de las lógicas que operan tras ellos).

Así, cuando algunos de estos jóvenes se autoperciben desde estas narrativas mediáticas, en un sentido preferencial, encontramos allí unas subjetividades afectadas por la vergüenza, la bronca, el dolor, la incompreensión de no ser eso que

se espera que sean los jóvenes, que se traducen en resignación cuando no en impotencia [no-poder]. Las lecturas negociadas, en cambio, transforman los relatos e imágenes mediáticos del rechazo, la desacreditación en una determinación o afirmación de sí: la de los pibes (chorros, del aguante, de la liberación) en una interacción ambigua, conflictiva, a partir de la que se impugna el orden de la juventud mediática a la misma vez que existe el anhelo de pertenecer a él (Idem, p. 60).

Un ejemplo en este sentido es una de las primeras anécdotas de las visitas al barrio. Terminando un día de entrevista con Federico le preguntamos si podíamos traer una cámara para tomarnos fotos. Rápidamente él nos dijo: *sí! Avisen así me pongo la gorrita para atrás, traigo la pipa y pongo los ojos de linterna* (haciendo un gesto que imita la gestualidad tiesa de los efectos del paco). Entre los jóvenes entrevistados las lecturas dominante y negociada son las más frecuentes. Así, las violencias como modo de relación y construcción subjetiva se hacen carne en los jóvenes entrevistados en tanto aprehenden a socializar con ellas. Como vemos no son éstas sólo unas violencias barriales, sino que también los jóvenes se hallan permanentemente expuestos a unas violencias otras, como son las mediáticas toda vez que hacen de ellos y sus prácticas un estigma, un relato exótico o una espectacularización.

Todo ello nos recuerda la actualidad de las palabras de Jean-Paul Sarte ([1961] 2007, p.17) en el prólogo a los Condenados de la Tierra, de Franz Fanon, cuando explica que la violencia de los colonizados es, en realidad, la de los colonos y sobre ellos se volverá. Colonos que a los colonizados los han dejado en condiciones de animalidad (de monstruosidad: mitad hombres, mitad bestias salvajes). Pero, dice Sarte *“no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho con nosotros”*.

Los colonos, explica el citado prólogo, han violentado a los colonizados pero ni el hambre, ni la fuerza, ni las múltiples formas de sometimiento que hicieron de ellos una especie de bestias alcanzan para frenar el rechazo de los colonizados a tal condición. En ellos se aloja y crece la furia de la opresión que se potencia generación tras generación: *“esos deseos de matar que surgen del fondo de su corazón y que no siempre reconocen: porque no es en principio su violencia, sino la europea, invertida, que crece y los desgarran”*. Podemos, así, hacer el juego de reemplazar estos términos: el de colonizados por nuestros jóvenes entrevistados, el de colonos por los poderes hegemónicos del capitalismo, y Europa por Occidente. Veremos entonces que las frases de Rosa y Julián cobran especial importancia para dar cuenta de las condiciones de vida y las subjetividades que

configuran la villa y el barrio, esas que endurecen los cuerpos por las carencias y las violencias; a la vez que nos obligan a preguntarnos quiénes son los salvajes, quiénes, en verdad, habitan hoy la edad de piedra.

La cumbia me hizo así

El barrio o la villa, y la cárcel a veces parecen tener una continuidad en los sentidos comunes de los jóvenes entrevistados: algunos de ellos ya estuvieron presos y todos conocen vecinos o tienen familiares que están o estuvieron encarcelados. Sin embargo, Como explica Lucía Corsiglia Mura (2012, p.112), no es lo mismo estar preso por participar de un piquete (ese es un preso político, y se lo respeta e incluso, se torna un héroe o mártir, según las circunstancias), que estar preso por matar o por consumo y/o venta de drogas. Pero si algo tienen en común estos encierros es la capacidad de bancar/aguantar/resistir las vicisitudes de la prisión.

La prisión es también llamada la tumba, y dada la familiaridad de los habitantes de la villa y del barrio con la cárcel, la estética y la ética tumbera forman parte de los modos en que allí se establecen las relaciones, especialmente entre los jóvenes. Las marcas en el cuerpo y en el lenguaje dan cuenta de ello, así como también los modos en que los grupos juveniles se integran y diferencian entre sí. Los tatuajes, por ejemplo, suelen tener motivos que activan la memoria identitaria: desde aquellos que imprimen en la piel los nombres de personas amadas: madres, padres, hijos –por lo general vivos-; amigos fallecidos; escudos de clubes de fútbol o rostros de ídolos deportivos o musicales; y entre estos jóvenes entrevistados siempre están aquellos tatuajes “tumberos” que, además de estar hechos por ellos mismos (especialmente durante su encarcelamiento) remiten o simbolizan la relación tensa con la policía –como veremos más adelante-.

Decimos que estos tatuajes activan la memoria –al igual que las marcas o cicatrices de los enfrentamientos y del estilo de vida en el barrio y en la villa- en tanto se imprimen sobre la piel de manera imborrable, a contramano de un tiempo fugaz, del instante, del puro presente en el que los jóvenes habitan. Estas memorias les recuerdan a cada momento quiénes son y sirven para reforzar o autoafirmar una identidad que se opone a las llamadas juventudes doradas o del éxito (Saintout, 2013). Esta identidad, que aparece ligada a la de los “pibes chorros” (Míguez, 2010), otorga unos emblemas que acompañados de una actitud “dura” ganan respeto en la villa o en el barrio, tal como comenta arriba Julián.

La estética tumbera, además, va acompañada de unos símbolos o valores que realimentan a la vez que resignifican las prácticas de consumo de las sociedades neoliberales y los vínculos que estos jóvenes establecen con las industrias culturales: las “llantas” o zapatillas de marcas como Nike, Reebok; las camperas “canguro”, esas que llevan capuchas; los pantalones anchos, el cabello corto en los hombres; el uso de drogas. La estética tumbera se compone de elementos machistas, patriarcales, tanto material como simbólicamente, pero eso no significa que las mujeres no adopten estas identidades, tanto en las formas de vestir, tatuarse, hablar e incluso relacionarse.

Las violencias verbales y físicas juegan un papel central en la identidad tumbera, en tanto esta capacidad de resistir cualquier riesgo (hasta el encierro) y de enfrentarse para defender el honor o conseguir los objetivos (a través del delito, por ejemplo). Hombres y mujeres ponen en práctica una ética tumbera en el modo de autoimponerse en el grupo especialmente a partir de los insultos y denigración de aquellos o aquellas que poseen una actitud más pasiva o tranquila, tendiente a evitar el enfrentamiento. Sean hombres o mujeres, ellos y ellas son llamados “gatos”, “mulos”, “bala o puto”, “gil”, “cagón”; todos mote sobre los que se establece la dominación de unos y la subordinación de otros. De esta forma, si no se quiere ser objeto de humillación es necesario una actitud de dureza que infunda respeto y se refuerza cada vez que se tiene la oportunidad de indicar que alguien es “tu mulo”, o es “un gato”, etc.

Federico: - corte, mi mulo, yo le digo, anda haceme esto y corte va y lo hace... a mí lo que más me gusta que me queda bien es la zapatilla. Yo donde voy me miro las zapatillas, tranqui voy caminando por la calle, lo primero que me miran es la zapatilla, yo me cago de risa y se veo una mina que es re linda y viene con unas buenas zapatillas la encaro...

Si bien los jóvenes entrevistados dicen que mientras fuman paco no escuchan música, identifican algunos grupos musicales, en especial aquellos que llaman tumberos, como los de su preferencia. Y ello tiene que ver con que las letras de tales canciones narran lo que entienden que es su realidad cotidiana, desde un punto de vista que les resulta identificatorio.

A la vez, estos jóvenes dicen que disfrutan de mirar programas donde, de alguna manera –aunque no siempre sea la apropiada- se habla de ellos: desde la famosa

serie televisiva “Tumberos”, pasando por las noticias sobre el paco en otros barrios como Fuerte Apache o programas del estilo de América TV donde movileros entran al barrio con sus cámaras y registran a los jóvenes consumiendo drogas.

Yuli y los girasoles, Damas Gratis, La Vía, Pibes Chorros, son algunas de las bandas más escuchadas por los jóvenes entrevistados. Ellos señalan que son canciones viejas, la mayoría, pero que esas más antiguas son las mejores, las que más reflejan el mundo en el que viven. Canciones como “Preso número 9”, o “Poli en Acción”:

Juan: hay distintas clases de música, me entendes, vos pasas y escuchas punchi, punchi... y si, qué te vas a poner a escuchar algo que no entendes! Nosotros escuchamos cosas así de La Vía, de lo que cuentan de la droga, de todo. Esos [los “caretas”] se ponen a escuchar marcha, no saben ni lo que dicen y están ahí re copados.

Federico: - ellos están ahí re contentos, por ahí están escuchando que los están puteando y ellos están ahí, ellos bailan igual... a mí me gusta toda la cumbia tumbera todo, lo que más me gusta es Pablo Lezcano, todas las canciones... antes estaban mejores que ahora, las de antes la rompían. Me gusta una que entro a la villa, con un tiro que sale con un 38, todos son temas así... cuentan la realidad que es, lo que está pasando.

Juan: - o te ponen “más pillo”: vos escuchas [esas canciones] como que aprendes de la vida, todas casi, todas hablan de la droga; [y aprendés] que con esta gente no tenes que meterte, que con esta sí, así son... y más con los transas. Con los transas no tenes que meterte, esos te mandan a matar al toque.

Conocida como la cumbia villera, esta música pone en circulación las éticas y estéticas tumberas, y lo hacen en el juego de afirmar una identidad desdeñada, haciendo de los estigmas que recaen sobre los jóvenes y sus barrios, un emblema: el orgullo de ser villeros. Esto no se da sin contradicciones, ya que existe el riesgo de fortalecer el estigma y con ello la marginalidad simbólica de los jóvenes. Pero, a la misma vez, las letras de las canciones ponen en evidencia o narran aquello que los discursos y morales más conservadores callan o rechazan como el sexo, el consumo de drogas, los delitos, las violencias, la cárcel, la idea

o categoría de pibes y, también, cuentan con un fuerte componente machista (del que, incluso la moral progresista parece asustarse). Sin embargo, aquí es importante remarcar como lo hace Daniel Míguez (2006, p.34) que la cumbia villera se compone de una doble filiación: de un lado se opone a los valores de la sociedad neoliberal, o bien expone su peor cara, la de la exclusión; a la vez que es parte de la industria discográfica que opera con las lógicas del capital.

Pablo Semán y Pablo Vila (2010, p.55) plantean que la imposibilidad de los jóvenes de sectores populares de alcanzar el ideal de juventud hegemónico da lugar a una nueva autoidentificación que tiene que ver con la idea de “pibes”. Los pibes son aquellos sujetos que ya no son niños (ya que son autónomos respecto de sus padres), pero que tampoco se consideran adultos en tanto no son responsables de otros, y muchas veces tampoco trabajan ni estudian; incluso aunque tengan hijos no se responsabilizan por ellos y son los abuelos quienes habitualmente se encargan de los pequeños.

Esta idea de pibes es una de las fuerzas identitarias de la cumbia villera que, mientras plantea una ruptura con el mundo o los valores hegemónicos, a la vez que dan cuenta de unos pibes que no quieren ser controlados por tales mandatos, pero tampoco ser rechazados o excluidos por ellos.

Federico: - *La vida es una caja de regalos, porque podes tener muchas sorpresas por todos lados... yo tengo muchas, como te puedo explicar: yo donde voy y me gusta algo y digo, se le voy a tener que sacar, me gusta algo y me lo tengo que sacar, lo quiero para mí y necesito tener algo y lo quiero. Corte me hago los regalos yo solo nomás! y después voy y los fisuro, pero yo voy y lo saco, pero después yo voy y lo vendo y gano.*

De allí que el consumo y el delito se presentan como dos de las narrativas cumbieras más comunes. Dentro de la ética tumbera que se presenta en las canciones (y también en las prácticas de los entrevistados), podemos ver cómo funciona esta lógica que Gabriel Kessler (2004, p. 43) denomina “de provisión” y remite a que: *“todo acto que proporciona recursos para satisfacer necesidades es legítimo, sin que la diferencia entre legalidad o ilegalidad de la acción sea relevante (...). Más aún, legitimidad y legalidad se desacoplan al punto que tiene mayor legitimidad una acción ilegal proveedora que una legal que no lo es”.*

Con ello, vemos cómo es que estas poéticas villeras - tumberas tienen un

fuerte anclaje en la corporalidad y se expresan desde la dureza y crudeza con que se habitan las villas y los barrios, así como también la cercanía permanente con la muerte (real o social). Así, mientras los programas de TV y los informativos hablan de estos jóvenes por la negativa: es decir, rechazándolos, acusándolos, haciendo de ellos unos jóvenes problema o chivos expiatorios; la cumbia villera los reivindica, les otorga una visibilidad por la positiva, aunque sin ahorrarse contradicciones y conflictos.

“La cumbia me hizo asíiiii, así, así, así/Llegué a este mundo con la panza vacía,/sin esperanza, viviendo siempre al día./Allá en mi barrio muchos de mis amigos/o fueron muertos o se encuentran detenidos./Te limpio el vidrio por una moneda,/vos estás adentro y yo siempre aquí afuera./Y aunque mi viejo no sea zapatero,/llevo una bolsa clavada de sombrero./La cumbia me hizo así, así.../la cumbia me hizo así, así.../pasa la gente y yo aspiro en la vereda,/cuando me miran yo me como cualquiera,/vos con la nueve en tu cuatro por cuatro,/yo camino en bici, con mi matagatos./Y sé muy bien que para vos no valgo nada,/que si me matan la yuta está arreglada”. (Fragmento de “La cumbia me hizo así”, canción de Alejandro Lafleur y los Carniceros, 2008).

Bibliografía

- AHMED, Sara (2010). *The Promise off happiness*. Durham: Duke University Press Books.
- ARFUCH, Leonor (2006). "Espacios de la pasión: de lo privado a lo político". En: *Revista El Monitor de la Educación*, Num. 8, pp. 34-36.
- BAUMAN. Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CORSIGLIA MURA, Lucía (2012). *Jóvenes piqueteros y encapuchados. Algunas preguntas sobre las marcas de lo plebeyo en las formas de la acción colectiva*. La Plata: EPC-EDULP.
- ELÍAS, Norbert (2010). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, Marina (2015). "El barrio donde los pibes se "echan a perder"". En: Gaylor, Sandra y Kessler, Gabriel. *Muerte, política y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 277-299.
- GOFFMAN, Erving (2010). *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- LE BRETON, David (2009). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MÍGUEZ, Daniel (2004). *Los pibes chorros. Estigma y marginación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- MÍGUEZ, Daniel (2006). "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la Periferia de Buenos Aires". En: Míguez, Daniel y Semán Pablo. *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 33-53.
- ROMANÍ, Oriol (1999). *Las drogas. Sueños y Razones*. Barcelona: Editorial Ariel.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- SARTRE, Jean-Paul (2007). "Prefacio". En: Franz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-29.
- VARELA Andrea y Tomás Viviani (2012). *Informe Anual 2012 Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios*. La Plata: EPC.

CAPÍTULO VII

UN PACO PARA VIVIR

Paco y muerte en las sociedades capitalistas

Desde las agendas mediáticas, pero también desde las académicas y políticas, el consumo de pasta base de cocaína aparece asociado de manera directa a la muerte principalmente debido a la velocidad con que acaba con la salud y la vida de los fumadores; pero también en relación a la idea de que éstos son capaces de matar a otros para conseguir el dinero que les permita comprar paco. Así, el consumo de paco puede ser leído desde una retórica de la muerte, especialmente si nos preguntamos por los modos en que las condiciones de época se inscriben en las subjetividades de los jóvenes de los sectores populares.

*“Morir en Occidente”*¹ (Ariés, 2007) es algo que atenta contra los postulados de la vida y de la felicidad que sostiene la cultura capitalista y en este sentido la muerte se presenta como un horror que se sabe inminente a la misma vez que es negado, evitado, con igual fuerza. Martin Heidegger (1927) sostiene que los hombres somos seres para la muerte, esto es, sabemos que más tarde o más temprano vamos a morir y entonces nos preparamos (más o menos conscientemente) para ello. Así, de acuerdo a nuestras ideas sobre la muerte se estructuran las creencias y normas que dan sentido a nuestra vida.

A partir de una serie de imágenes y relatos históricos y literarios, Ariés da cuenta de cómo es que la relación entre los hombres y la muerte ha mutado entre los tiempos de la Edad Media y las sociedades occidentales contemporáneas. Para este autor, tales relatos nos muestran el pasaje lento y progresivo, de una muerte familiar y domesticada a otra muerte prohibida y salvaje. La muerte domesticada se encuentra caracterizada por imágenes macabras que significan amor apasionado por la vida y conciencia de la individualidad, durante la Edad

¹ En este trabajo Philippe Ariés aborda los sentidos y ritos de la muerte en los siglos.... Y da cuenta de como es que antes el moribundo se despedía de la vida en su cama, rodeado de sus afectos: mientras hoy lo hace solo en la cama de un hospital.

Media. Entre los siglos XVI y XVII prevalecen las imágenes eróticas de la muerte que llevan implícita la ruptura de la familiaridad milenaria entre ésta y el hombre. Luego, entrada la Modernidad, esas imágenes comienzan a esfumarse hasta desaparecer durante el siglo XX.

Es aquí donde, con Ariés, hablamos de la muerte silenciada, prohibida, salvaje. Indagar en las actitudes de los hombres de Occidente ante la muerte durante un largo periodo histórico es interrogar a las imágenes que conciben de ella, ya que las imágenes son capaces de traducir dichas actitudes en un lenguaje que no por difícil y complejo, o bien salvaje e incomprensible, es menos descifrable. Es de esta manera que podemos ver cómo de pensar a la muerte como una etapa natural de la vida pasamos a no poder hablar del tema de forma apropiada, lo que para Ariès se debe a factores tanto psicológicos como culturales.

Si, fundamentalmente la religión era el sistema hegemónico mediante el que las sociedades premodernas se preparaban para la muerte, bajo sus normas morales, por ejemplo; hoy es el mercado el que se presenta como un sistema de ideas capaz de ordenar el sentido de la muerte colocándola entre paréntesis, separándola del ciclo natural de la vida, haciendo de ella un tabú. A diferencia de otras culturas que aún sostienen las creencias ancestrales que celebran la muerte –como puede verse, por ejemplo, en el norte argentino o en México todos los 1 y 2 de noviembre- honrando a los difuntos, haciéndolos parte de esta vida; en las ciudades con idiosincrasias más liberales, como Buenos Aires, la muerte no se nombra, salvo como un salvajismo, como aquello que se debe evitar.

Esta continuación indefinida de la vida parece ir fuertemente de la mano de lo que conocemos como juvenilización de la sociedad, en cuya dirección no sólo van los avances científicos, sino también las prácticas cotidianas y los sentidos atribuidos, por ejemplo, a la vejez. Las industrias farmacéuticas junto a la actualización permanente de los procesos de higienización sociocultural, la promoción de la era “anti age” y de la vida sana –aséptica- atienden a extender la esperanza de vida postulándose como signos contemporáneos del progreso y de la civilización.

Por sobre todo ello actúa un profundo miedo, el mayor de todos, que es el miedo a la muerte. Nuestras sociedades occidentalizadas temen a la muerte, la convierten en un tabú. Ésta llena las pantallas de los noticieros y planas de los diarios, sin embargo vivimos como si los que murieran sólo fueran los otros, como si la muerte no tuviera espacio en nuestras vidas. De este modo, vivimos como adormecidos, es decir, la quita de conciencia ante la eventualidad de la muerte nos insta a vivir en la ilusión de una vida eterna de manera que alejados de la consciencia de la

eventual mortalidad humana, los días se suceden pasivamente, parafraseando a Sennet (1999) cuando describe a los transeúntes urbanos.

Entonces, en el mundo occidental la muerte es pecado moral y delito penal: se prohíbe el suicidio así como dar muerte a otro. Los que matan deben ser encerrados (cárceles, manicomios) y los que recuerdan a la muerte muchas veces también (asilos o residencias para ancianos). Otros que recuerdan a la muerte, porque portan el estigma de la peligrosidad –aunque nunca hayan matado– como los jóvenes consumidores de paco, si no son encerrados, son marginados.

Byung-Chul Han (2014, p.36) explica que las sociedades capitalistas absolutizan la vida, pero *“su compulsión a la acumulación y al crecimiento se dirige precisamente contra la muerte, que se le presenta como pérdida absoluta”*. Reinterpretando la dialéctica del amo y el esclavo de G.W.F. Hegel para entender el capitalismo contemporáneo, Han sostiene que lo que nos hace esclavos es justamente el miedo a la muerte: *“mientras alguien permanece esclavo y se aferra a la vida está sometido al amo”*.

Así, este autor postula que los esclavos de hoy prefieren, por ejemplo, la salud (cuya fetichización es el símbolo de la vida) a la libertad, en tanto la libertad requiere de poseer una capacidad de muerte: de no temer a la muerte ni contar con preocupación alguna por la mera vida. Estas reflexiones nos permiten pensar cómo es que el sentido político de la muerte y nuestras actitudes ante ella son las que gobiernan nuestros días de vida.

La muerte desdeñable del cuerpo humano conlleva el horror de los hedores, de los desechos, de los dolores, de los ocasos, de los finales que busca evitarse de todas las maneras posibles a través de las tecnologías médicas y estéticas; pero también se evita a partir de lo que podemos llamar unas amnesias colectivas: éstas donde el pasado queda invisibilizado, naturalizado en un “siempre fue así”. Esta amnesia es sobre la que se justifican las pobrezaas estructurales y las riquezas acumuladas por una minoría; así como también las muertes de unos jóvenes (ya sean éstas físicas o sociales) y las desigualdades en los accesos y ejercicios de los derechos. Sin embargo, el consumo de paco en jóvenes de sectores populares porta unas características que lejos de poder sostenerse en esta amnesia reclaman, llaman a la memoria.

Identificada como la droga de los excluidos o como la droga del exterminio, organizaciones barriales y familiares², a lo largo y ancho de nuestro país, de

² www.madresdeldolor.org.ar

nuncian que la producción y venta de paco a jóvenes y niños constituye un plan sistemático de desaparición por parte de quienes detentan los poderes económicos, ya que su incursión en los sectores populares tiene lugar alrededor del 2000, coincidiendo con el auge de las luchas urbanas (movimientos sociales, organizaciones territoriales en los barrios y villas). *“En Auschwitz no se moría, sino que se fabricaban cadáveres”*, decía Hanna Arednt para denunciar cómo es que la muerte expropiada por parte de un sometedor es la forma más terrible de sometimiento: enajenar la muerte es la forma más acabada de la deshumanización.³

En Argentina la condición de desaparecido nos lleva, sin dudas, a uno de los procesos más crueles de nuestra historia. Se reabre así la herida de los años de dictadura que a la vez que hicieron desaparecer a más de 30.000 jóvenes que disputaban por un Estado, por una sociedad más justa y soberana –diferente de la administrada por la hegemonía del capital-, también sentaron las bases de la marginación de todo aquello que no se corresponde con sus reglas e instauraron, así, una directa relación entre muerte y juventud.

Sobrevivientes (Schmucler, 2007) o herederos de las heridas de nuestra historia reciente, de las dictaduras, de las políticas neoliberales, los jóvenes consumidores de paco llevan en sus cuerpos las marcas del dolor, de lo que aún falta tras poco más de una década de recomposición del Estado. En nuestras sociedades, expresa Han (2014, p.44) *“los supervivientes equivalen a los no muertos, que están demasiado muertos para vivir y demasiado vivos para morir”*. Así estas prácticas de consumo de paco que oscurecen u opacan sus pieles, sus relaciones, sus vidas, a la vez iluminan o guían hacia dónde debemos ir en pos de un proyecto social inclusivo.

Consumidores consumidos

De los jóvenes consumidores de paco se dice que su condición de joven y pobre los ubica en relación de subalternidad con respecto al orden social hegemónico, lo que se acentúa si además son jóvenes y mujeres. También se dice que ellos son unos “consumidores fallados” y/o unos consumidores consumidos. Sostiene Michel de Certeau (1999) que: *“las prácticas del consumo son los fantasmas de la sociedad que lleva su nombre. Como los espíritus de antaño,*

³ Darío Sztajnszrajber Programa mentira la verdad sobre la muerte, buscar referencia de emisión, canal encuentro

constituyen el principio multiforme y oculto de la actividad productora". Cuando no todo es irracionalidad en las prácticas de consumo, cuando existe una serie de factores que intervienen en las mismas, es necesario prestar atención a los procesos socioculturales que dan lugar a la apropiación y a los usos de aquello que se consume (García Canclini, 1993).

El consumismo, como indica Zigmunt Bauman (2007), es el atributo de una sociedad donde las capacidades de querer, desear y anhelar deben ser separadas ("alienadas") de los sujetos –como ocurre con la capacidad de trabajo en la sociedad de productores–, y deben ser recicladas como una fuerza externa que posibilite el desarrollo de una sociedad de consumidores que porta como estandartes la búsqueda de la felicidad absoluta y el tiempo presente.

Así, la búsqueda de la felicidad ligada al consumo de unos productos que dejan nuestros deseos siempre insatisfechos, lo que los convierte rápidamente en objetos desechables, es también la búsqueda por calmar las angustias, los malestares y las ansiedades que además de ser moneda corriente de las sociedades actuales, son el sustento de estas economías de las emociones y del puro presente. Vivenciar el instante, entonces, no sólo tiene implicancias en la renegociación de las temporalidades, sino que además esta tendencia a la inmediatez, sumada a los diversos riesgos y precariedades que atañen a los sujetos ubicados en diferentes posiciones del espacio social, dificulta la constitución de vínculos sociales, lazos afectivos y organizaciones políticas.

Para Bauman (2007) *"el propósito crucial y decisivo del consumo en una sociedad de consumidores (...) no es satisfacer necesidades, deseos o apetitos, sino convertir y reconvertir al consumidor en producto, elevar el estatus de los consumidores al de bienes de cambio vendibles (...) Aprobar ese examen es un prerrequisito no contractual que condiciona cualquiera de las relaciones contractuales que tejen y entretejen esa red de vínculos llamada sociedad de consumidores"*. En este contexto, la anunciada muerte de la historia, de la política, la cultura del ahora y la idea de subjetividad ante todo –graficada en los pequeños relatos, o las dimensiones del micropoder–, son los elementos que constituyen el relato neoliberal y que se hacen carne en los sujetos contemporáneos.

Estos sujetos consumidores establecen sus relaciones de maneras cosificadas y, bajo la norma del estar bien, del verse bien, que interpela a los sujetos contemporáneos emerge la tendencia a producirse también a sí mismos en unos objetos "vendibles" y, por supuesto, reciclables ya que la permanencia en el tiempo es un pecado en sociedades como ésta. *"Los miembros de la sociedad del*

consumo están obligados a seguir los mismísimos patrones de comportamiento que los objetos de consumo" (Bauman, 2007). Es en este punto que, como vemos, el cuerpo adquiere un valor fundamental. Especialmente porque éste se convierte en el principal dispositivo de incorporación de tales pautas sociales.

Paco (Diego Rafecas, 2010) y Abzurdah (Cielo Latini, 2015) son dos películas argentinas que ponen de relieve al menos dos de los llamados males de época de los jóvenes nacidos en pleno auge del neoliberalismo. La primera cuenta la historia de Francisco (Paco), un físico joven, hijo de una diputada que se involucra amorosamente con una joven consumidora de *paco* que vive en la villa. Juntos, consumen *pasta base* y se ven envueltos en los abusos de los *transas*: especialmente ella y Paco, busca venganza.

El eje de la narración está colocado en el consumo de drogas y la mayor parte del film transcurre en un centro de rehabilitación. Sin morbosidad, la película pone sobre la mesa algunas de las dificultades que atraviesan los jóvenes adictos en recuperación, las fallas humanas e institucionales, así como deja entrever todo tipo de carencias en las sociedades contemporáneas: afectivas, materiales y simbólicas. La representación de los consumidores resulta interesante en la medida que reúne imágenes de distintos sectores sociales y adicciones y los hace dialogar en el mismo espacio. Caídas, recaídas, violencias, SIDA, abusos; así como el trabajo sobre la recuperación de la confianza, de la solidaridad van atravesando buena parte del guión.

Abzurdah antes de convertirse en film comenzó siendo un libro que en 2007 narraba en primera persona la historia de una adolescente de clase media alta de la ciudad de La Plata, cuyos problemas de socialización ligados a sus trastornos obsesivos derivaron en una anorexia que la dejó al borde de la muerte. No vamos a profundizar aquí en el abordaje de los trastornos de alimentación, pero sí vale detenernos en una de las imágenes donde la protagonista camina sola, de noche, fumando tabaco. Su rostro está oculto bajo la capucha de una campera holgada de algodón que evidencia su delgadez, consumida hasta los huesos.

Esa imagen de la soledad, de un cuerpo consumido hasta los huesos, escondido en la ropa, se asemeja a las imágenes que en la película Paco y en los medios de comunicación representan a los jóvenes consumidores de *pasta base* de cocaína: unos cuerpos consumidos hasta parecerse a calaveras, encapuchados, con las manos, los labios y hasta las pestañas quemadas, la piel curtida, seca, sin brillo. Los motivos inmediatos de esta extrema delgadez son bien diferentes en ambos casos: mientras que con la anorexia se suspende voluntariamente la

alimentación, en el caso del consumo de paco, uno de los efectos de esta droga es quitar el hambre, y los jóvenes adictos muchas veces son esos que no tienen qué comer a diario.

Con esto no queremos plantear que la anorexia o el consumo de pasta base son males que atraviesan linealmente a una u otra clase social, sino, por el contrario pretendemos dar cuenta de que a pesar de las diferencias entre los jóvenes caracterizados en las películas y en sus prácticas, ambas son la expresión de un modelo social que se sostiene en la clave de la relación entre cuerpo, consumo y muerte. Entre las historias particulares de estos jóvenes y la historia social existe una correlación ineludible a la hora de intentar comprender sus prácticas. No es posible entender los trastornos alimenticios ni los consumos de drogas a partir de una biografía personal sin ponerla en contexto con sus marcas epocales.

A pesar de ello, muchas de las campañas de prevención ligadas al ámbito de la salud aún operan en este sentido, individualizando las causas y responsabilidades de la anorexia y de las adicciones. El énfasis en la responsabilidad individual opaca, justamente, las condiciones del entorno en el que los jóvenes se desenvuelven. *“En una sociedad que trata de controlar la muerte, ignorándola o erradicándola, el drogadicto es un doble factor de perturbación: recuerda que la muerte trabaja en el cuerpo”* (Oliver Mongin, 2004, p. 74). Así, el carácter de irracionalidad y de censura que recae sobre los jóvenes adictos o anoréxicos, estigmatiza las prácticas sin problematizar el contexto en que éstas tienen lugar.

Hace algunos años, cuando comenzábamos a delinear el objeto de esta investigación, los medios de comunicación nos bombardean con información de la terrible pandemia que ponía en alerta al mundo entero: la gripe “A”. A diario nos informan sobre las estadísticas de los casos en evaluación, de las cifras de muertos, los números que “esconde” el gobierno... las precauciones que debemos tomar para no ser otra de las víctimas fatales de una gripe más fuerte que la estacional.

Sin embargo, los jóvenes (que eran uno de los grupos comprometidos según las estadísticas de enfermos por la gripe porcina) parecían desafiar las limitaciones que el virus imponía a sus vidas cotidianas. Sin ser ajenos a lo que decían que debíamos hacer para evitar el contagio –el aislamiento-, y a riesgo del mismo, ellos seguían reuniéndose con sus amigos, tomando mate, saliendo de su casa... no iban a la escuela ni a recitales sólo porque estaban cancelados, pero disfrutaban de los pocos espacios para el goce a los que la gripe aún no había atemorizado.

Tras las altas dosis de irracionalidad que se le atribuyeron a sus prácticas por esos días, los jóvenes parecían rebelarse contra los que nos decían cómo estornudar, toser, higienizarnos... vivir reclusos porque el fin del mundo acecha. Así, esta especie de desobediencia implicaba también la impugnación a través del cuerpo de un orden social que controla y excluye. Poder controlar nuestro cuerpo es además poder controlar un poco de este complejo mundo que una y otra vez se nos escapa. Allan Ehrenberg (2004, p.9) sostiene que antes las batallas se daban cuerpo a cuerpo, pero en el mundo contemporáneo el campo de batalla se traslada al mundo interno y allí los sujetos deben *“agarrárselas con una parte de las tensiones y pasiones”* en soledad.

De este modo, adecuarse o no a los modelos y a las exigencias de la biopolítica implica unos costos traducidos en responsabilidades que recaen sobre los sujetos particulares. Es entonces, mediante una doble operación (que pone en tensión la sublimación y la concreción del deseo) que los jóvenes a través de las prácticas y los usos del cuerpo construyen unos pactos identitarios que, bajo la lupa de las doxas actuales se tornan tan contradictorios como absurdos.

Los cuerpos del consumo de paco, en palabras de los entrevistados, portan la apariencia de la fisura en tanto llevan días con la misma ropa, sin bañarse; tienen los músculos tiesos y la mirada como electrizada:

Federico: - *en los ojos y la forma de hablar te das cuenta cuando estás drogado. Con el paco, te preguntan algo le contestas a los diez minutos... allá [en la villa Los Eucaliptus] ni comen, así tienen la cabecita como una criatura, no se le pegas una piña y lo matás, eso si tienen cuchillo, tienen fierro, todo. La manito así, parece la manito de un bebé. Antes cuando yo estaba zarpado, fisura y era más flaquito, no podía ni caminar de tanta droga ya. Y ahora no, a comer, y fumo y como, fumo y como*

Juan: - *yo no hablo por eso a mí me sacan, vengo re colgado así, que vengo re colgado, vengo todo con la boca así, ya me dicen eh, ya estás re drogado y si le digo, estoy drogado o tengo los ojos parecen una linterna. Sino, cuando te hablan agachas la cabeza así, agachas la cabeza y ya saben que estás drogado, te sentís re inquieto.*

Julián: - *cuando empecé a fumar, yo iba al gimnasio, estaba todo grandote. Mirá ahora... no uso más la musculosa, ando con*

buzo, cualquiera, con buzo pantalón largo.

Cristian: - *cuando estás zarpado en fisura, que estás flaquito ya, pantalón largo para que no te miren las piernas y remera larga para que no te miren las manos.*

Jorge: - *yo fumo todos los días pero como. No te da hambre, lo único que tomas, tomas mucho alcohol.*

Si en relación a ello atendemos a lo que dicen estos cuerpos consumidos, delgados, averiados; vemos en primer lugar cómo es que son éstos unos cuerpos que tienden a borrarse, y con ellos los jóvenes. En nuestras sociedades borrarse, desaparecer, implica también, morir. Las teorías psicoanalíticas mucho han aportado para la comprensión de la relación de los sujetos con los alimentos, al igual que con las drogas, remitiéndose a los modos en que los sujetos canalizan sus emociones en relación a sus entornos familiares y sociales. Si pensamos en las jóvenes anoréxicas o en los jóvenes consumidores de pasta base vemos que hay, en el primer caso, una decisión que implica dejar de comer, que es una decisión sobre el propio cuerpo vinculada a un deseo de pertenencia (incluso a la norma de la delgadez), pero también a un control sobre la corporeidad que se sedimenta en contra de las normas de la salubridad, y un encuentro de placer en el dolor de un cuerpo liviano, invisible, limpio por dentro a partir de cual percibir el mundo. Un cuerpo limpio, liberado del dolor del mundo.

En el segundo caso parece haber, también, una elección por desaparecer. Es el “mambo” de la droga, que de un lado quita lucidez y momentos con sus seres queridos, pero por otro lado les permite percibir el mundo de otras formas: es el “mambo” que los detiene, los deja en blanco, en una fuga que puede ser más que un mero escape de muchas cosas, pero paradójicamente, no de sus cuerpos a los que sienten diferentes, hasta placenteros por los efímeros instantes que dura el efecto del paco. Uno de los diálogos de la película Paco pone énfasis en esta relación con la corporalidad:

Ya en el centro de rehabilitación, el personaje de Yamila, una joven consumidora de paco, habla con una de las terapeutas acerca de cómo se sentía al consumir, y dice: – *es como si le pasara a otra persona, no a mí. Como si el cuerpo no fuese parte de mí, yo no era mi cuerpo, ¿se entiende?*

T – sí, claro. A veces está bueno no identificarse con el cuerpo...

Y – y si no te identificás con el cuerpo, entonces ¿con qué?

Jaques Hassoun (2004, p. 183) sostiene que el sujeto expulsado de la civilidad, de la ciudad, para no ser más que un cuerpo sufriente contempla la ausencia de su cuerpo –como el Narciso de Ovidio- y asegura su existencia en el consumo de drogas. Las drogas, dice el autor, se presentan como un término identificadorio: *“en lo más dramático de las heridas supurantes, de los dientes descarnados, del escaso cabello, de la flacura esquelética, de los abscesos, se encuentra el vaciamiento del cuerpo...”*.

Cuando el personaje de Yamila se pregunta con qué puede uno identificarse si no es con el propio cuerpo, nos deja entrever que –como sostienen los psicoanalistas- el lugar de la identificación lo asume la droga, en este caso el paco. Éste como objeto de consumo mortal va borrando y consumiendo los cuerpos y las entrañas de los jóvenes posibles de ser pensados como unos consumidores-consumidos.

En este sentido vemos cómo es que los jóvenes consumidores de paco a veces se parecen o se identifican con aquello que consumen: deshumanizados, basuras, desechables, prescindibles, obsoletos. El paco es, dicen, la resaca de la resaca. Por sobre el deterioro físico que ocasiona su consumo, existe el deterioro de los lazos sociales que deja a los jóvenes en soledad: con el paco se va la salud –e incluso la vida- pero también los amigos, la familia, la escuela, el trabajo, la organización; como dice Jorge, uno de los entrevistados: *-flashaba que era una botella de gaseosa, que me maltrataban, eh, bueno, me usaban, me tiraban*.

La autora de Abzurdah, Cielo Latini, también es posible de ser comprendida, como sostiene Bauman, como la producción de un objeto-sujeto de consumo en sí misma. Los relatos autobiográficos sobre el calvario de su adolescencia, su enfermedad y su recuperación la convierten en una ídola teen. Y es que en estas sociedades del espectáculo (Paula Sibilia, 2012) los sujetos hacen de ellos un producto vendible, y justamente por ello, susceptible de ser consumido y luego olvidado, pasado de moda, desechado, muerto. Algo parecido a lo que, como vimos, sucede con los consumidores de paco.

En estas prácticas -que pueden ser narradas como marcas pero también como malestares de época- vemos que la relación entre muerte y consumo se hacen cuerpo, un cuerpo consumido, que desaparecen, se consumen pero que a la misma vez, es en ese juego que se tornan visibles unos jóvenes que se sienten

maltratado, ignorados, solos y que cercanos a la muerte, nos la recuerdan permanentemente a pesar de los esfuerzos de una cultura empeñada en negarla.

Colgados

Crece en la calle, aventurarse a lo desconocido, probar lo prohibido, matar el aburrimiento o no tener nada (mejor) que hacer, incluso la mera curiosidad se presentan para estos jóvenes como los motivos evidentes en su iniciación en el consumo de drogas. Tras ellos –o con ellos- aparecen unos entramados sociales que de cierta manera contienen o sirven de condiciones de posibilidad de estas prácticas de consumo, como las venimos describiendo. Con trayectorias similares, pero con unos modos particulares de vivenciar o experimentar los núcleos familiares, el barrio, la escuela, el trabajo, los jóvenes consumidores de paco parecen hallar allí un sentido común: el de un mambo difícil de explicar y gracias al que es posible “matar el tiempo”.

–¿Yo por qué estaba en eso? –dice Cristian, explicando sus inicios en el consumo de drogas. – Yo en realidad no sé... porque cariño y todo eso, familia y contención no me faltaba. Pero sí, que no tenía nada que hacer tampoco... porque yo jugaba a la pelota en Independiente y dejé todo por andar drogándome (...) pero bue... me cansé. Te prohibían fumar, salir a bailar, no me gustaba... No me gustaba eso, porque yo quería una vida normal, y no era nada normal. No era normal andar de noche por ahí con catorce años... pero para mí era normal ¿Por qué me metí entonces? No sé... porque me gustaba más joder con lo prohibido, con lo que no podía, como un juego... Un juego que me llevó a mal traer, pero bueno...

Cristian creyó que fumar paco podía ser una aventura, como cuando a los 12 empezó a fumar tabaco a escondidas, y luego cerveza con sus amigos de la escuela antes de salir a bailar, en la previa. A los 13 ya fumaba marihuana. Pero con el paco no era tan fácil entrar y salir, fumarlo y dejarlo, porque es extremadamente adictivo. Entre los 15 y los 16 Cristian se acercó a la iglesia evangélica, a la que iba con su mamá y allí conoció una chica. Mientras estuvo con ella –casi un año- no consumió drogas, pero cuando se peleó dejó de frecuentarla y de ir a la iglesia, y entonces, en ese tiempo volvió a consumir y conoció la pasta base de cocaína.

En la experiencia de Cristian, luego de fumar paco por más de un año pudo dejarlo cuando vio a su mamá, a su hermano mayor y a su tío angustiados, llorando por el estado en que él se hallaba a causa del consumo de paco: pesaba

menos de 45kg, estaba ojeroso, malhumorado, desaparecía por días de su casa solo con lo puesto; estaba duro sin poder hablar, anestesiado sin poder sentir, como perdido. Ahora, Cristian dice que solamente fuma marihuana y a veces toma cerveza; tiene una nueva novia con la quien espera un bebé.

Valeria nos cuenta algo similar, comenzó a tomar alcohol, fumar tabaco y marihuana con las compañeras de la escuela, y en el barrio conoció el paco, junto a su novio tres años mayor: *- me colgaba muchas veces cuando vivía con el papa de mi hijo, pero nunca salimos a robar, jamás. Vendíamos nuestras cosas, o salíamos a juntar [cartones] para tener nuestra plata y comprarnos, vivíamos para eso nada más. Después bueno, tratamos de descolgarnos cuando lo tuvimos al nene pero no pudimos mucho, tuvimos muchas peleas... yo tomo mucho, es una cosa que tampoco puedo dejar, el alcohol, y es lo que me llevaba a perderme, lo que me lleva a drogarme.*

Algunos de los jóvenes entrevistados como Valeria pertenecen a unas familias de muchos hermanos donde las madres son sus principales sostenes –materiales y afectivos- y consideran que sus hijos deben estar en la escuela más que en la calle, los apoyan en la medida de todas sus posibilidades, pero como nos dice la mamá de Valeria: *-ojalá alguien pueda hacer algo, se nos mueren estos chicos por el paco. Yo no me di cuenta cuando mi hija empezó a consumir. Todos venían y me decían lo que hacía Vale, pero yo no lo quería creer, hasta que lo ví. Cuando ella empezó a drogarse yo estaba trabajando.*

El caso del Jorge, que vive en la Villa es diferente. Él tiene muchos hermanos que son adictos y algunos están presos por robar. Él no tiene hijos pero sí hermanos menores y cuando roba, dice, también lo hace para que a ellos no les falte nada: no quiere que crezcan en la calle como él, o que sean parte de la “vagancia”, ese grupo de chicos que se drogan a todas horas, salen a robar, terminan presos. Jorge recuerda la primera vez que consumió drogas, era marihuana: *-la onda es que estábamos en una joda, así, pum!, estaba con mi hermano y... mi hermano estaba re loco, pum! estaban todos en una ronda, estaban fumando porro, me pasaron el porro y yo fumé (...) estaba re loco, así, estaba en mi mambo, pum! y yo estaba peleado con una novia, que no me daba bola, y tenía problema con los padres, todo, porque decían que mis hermanos eran todos drogadictos, todos chorros, y no querían que esté con la pibita. Y bueno, y para olvidarme de los problemas, pum! me fumo un porro y ya está, fue, se fueron todos los problemas, en ese sentido, ese fue mi primer momento que, bueno, estoy re loco, está bueno el mambo porque te quedas re colgado, así, pasan las horas, pasan las horas, y, cuando te querés dar cuenta ya era re de noche.*

Federico, está convencido de que las iniciaciones siempre tienen que ver con “la junta”, porque los primeros que te invitan a probar siempre son los amigos o compañeros: *-yo empecé a drogarme a los 14... fumando porro, con los amigos en la cancha, empecé a fumar, después me invitaron paco y me metí con el paco... pero lo más feo es el paco y la merca, lo más lindo que hay es la marihuana, pero yo prefiero el paco. El porro es lindo consumir porque no te lleva a robar, no te lleva a nada consumir porro, marihuana. El paco es re feo porque vos fumás, fisurás la ropa, todo, le vendés todas las cosas a tu familia, le sacás las zapatillas al nene, le vendés todo, todo! Le tenés que vender todo. La marihuana no, fumás porro, quedás re loco, comés... todo tranqui*

Antes de haber probado la pasta base de cocaína, todos los jóvenes entrevistados consumieron otras drogas que van desde las consideradas legales –aunque no para menores de edad, claro- como el tabaco y el alcohol, hasta cocaína o marihuana pasando también por el consumo de psicofármacos mezclado con alcohol, pegamentos tóxicos e incluso, nafta. Todos coinciden en que el paco es la droga más adictiva que conocen porque una vez que se prueba el cuerpo “pide más”, y la abstinencia resulta dolorosamente insoportable. En una conversación entre Valeria y Federico podemos ver cómo es que tienen lugar estas múltiples consumos (que, a veces se dan en simultáneo con el paco y otras veces tienen lugar antes o después) y qué es lo que se siente con cada uno de ellos.

V: *- a la merca no le veo tanto el sentido malo como al paco, porque para mí es un toque la merca porque si te sentís así mal, te pone pilas y te despertás, pero no es algo que está bueno tampoco, porque no es bueno. Todo carácter de droga es malo, pero bueno, esta quién y quién... y lo que me gusta que yo probé una vez sola y nunca más voy a probar y no probé hasta el día de hoy fueron las pastillas...*

Federico: *- las pastillas te pierden*

Valeria: *- probé una vez y me cagaron a palos, ja! no, no me acuerdo*

Federico: *- yo tome pastillas y casi más maté al nene, estaba re loco, re empastado. Me gustó, pero probé una sola vez pero me hizo mal, prefiero fumar paco antes de tomar pastillas. La pastilla te lleva a cualquier cosa, te tomás una pastilla, quedás re loco, le pegas una puñalada a tu nene, no te acordás de nada, te matas a tu señora ahí y no sabes nada*

Valeria: - *Igual que el poxiran. El poxiran también te pierde, yo probé una vez sola poxiran y no, no me hizo mal pero no quise probar más porque no me gustó. Probé una sola vez y estaba en el baño y veía las luces del baile y escuchaba música, y me mataba de risa, pero no es que no probé más porque me hizo mal, fue porque no me gusta eso de estás aspirando, que te quede ese olor en la boca, en la nariz, eso es lo que no me gustó.*

Federico: - *Yo la única droga que a mí más me gusta ahora es el paco, yo no tomo más merca, no fumo más porro. Fumo paco todo el día, todos los días.*

Lo que los jóvenes experimentan en el consumo de paco, parece ser diferente a lo que sienten con el resto de los tóxicos. Federico dice que el paco es más adictivo: *vos querés fumar, fumás y pensás que si le convidás a alguien te vas a quedar sin nada, entonces no querés convidar. Con un amigo si porque vos sabes que si mañana no tenés donde caer, te va a aguantar. Encima es otro mambo, porque te deja re duro el paco.* Juan nos grafica estas diferencias así: *- lo que tiene la marihuana que encontrás en cualquier lado, en todos lados hay gente fumando porros, a cualquiera encontrás en la calle fumando porro, y vos le pedís y te va a invitar, pero no encuentres a uno que este fumando en la calle paco y vayas a pedirle porque te saca cagando: te dice no, no tengo, andáte. O si no, te dice: vení, venite que vamos a fumar juntos y de repente le tenés que robar, porque ya no tenés más y le tenés que robar. Por eso, hay otro mambo... aquellos fuman paco si vas a fumar con él después van a terminar robándome la ropa para seguir fumando paco.*

Así, los ritmos y los ritos del consumo de paco tienen sus propias características. Mientras se puede fumar marihuana en compañía o aspirar pegamento de la misma manera, el consumo de paco adquiere sus complejidades. Resulta tan adictivo que lograr ser parte de una ranchada –como son los jóvenes que entrevistamos en el barrio- y compartir el espacio físico para fumar (no la droga) opera fundamentalmente a partir de unas relaciones de confianza: saber que quien está fumando al lado no va a robar la pasta base de cocaína de ninguno de los que está en la misma habitación.

Cristian, Federico, Valeria y Juan pertenecen a la misma ranchada, ellos se conocen del barrio desde pequeños y, dicen, comenzaron juntos a consumir drogas. Ellos son, por sobre todas las cosas compañeros, compañeros de consumo,

pero no amigos (porque los amigos están fuera del círculo de la droga, dicen los jóvenes. Un amigo no te invita a fumar, y es más como un hermano). Este vínculo de compañerismo garantiza una confianza que no existe con los otros paqueros del lugar. Así lo expresa Juan: *-nosotros nos juntamos acá, fumamos paco nosotros, allá en la otra cuadra fuman paco, ellos se manejan allá, en la otra cuadra. Corte que cuando estás fumando con otro que no es de donde vos siempre parás te perseguís con el chabón, que te puede pegar una puñalada o que te va a dar un tiro. Lo que te decíamos, vos vas a un lado y fumas con otro y te va a robar.*

Cuando vas a comprar droga, cuenta Valeria, están todos ahí esperando que vos llegues, y te piden si no tienen, insisten: “dame, dame”. Habitualmente las ranchadas juntan entre siete y diez jóvenes, todos en una casa. El que llega y tiene dinero fuma y el que no, como dice Federico, espera: *- el que no tiene plata espera, se queda igual ahí, lo hechas pero igual no se va se queda ahí, y se pide un medio, que pasame uno, prestame que te rasco la pipa, porque te dicen así... te rascan la pipa, vos fumas una banda de paco y ya hace todo cera eso y eso también se fuma y pega más que el mismo paco...*

Juan cuenta que allí donde ellos se juntan: *-hay hombres mayores, en muletas, de todo. Hay uno con muletas que te descuidas y te afana todo; y uno en silla de ruedas también te roba, mujeres se ven en la villa nomás, pibes el único menor que hay debe tener 14 años.*

A la mayoría de los entrevistados, especialmente a Valeria, a Federico y a Jorge no les gusta ver que los niños fumen paco, incluso quienes tienen hijos prefieren no consumir delante de ellos ni de ningún otro pibe del barrio. Federico: *-no me gusta que fumen ellos, en Los Eucaliptus ves a los pibitos así re chiquitos y yo cuando entro me re enoja, les digo por qué estás acá, por qué no te vas a tu casa, comete algo, pegate un baño, y se cagan de risa ellos porque te dicen y si vos estás fumando también, pero anda a tu casa, fijate como estás tirado acá, tu vieja anda saber, piensa que estas preso, que te mataron, porque hay pibes ahí que se quedan uno, dos años ahí y la familia nadie sabe nada. En cambio yo fumo acá nomás y enseguida ya me ve mi vieja porque estoy en la esquina o si no vengo “dentro” salgo, continuamente me están viendo.*

Para los entrevistados, el paco no se fuma en cualquier parte. Se puede tomar cerveza, fumar marihuana e incluso inhalar en la calle, en la esquina; pero con el paco no es igual. Se consume encerrado, en alguna casa o fumadero. Federico agrega que: *- yo no consumo en mi casa, no me siento bien que este mi nene*

viendo como me estoy drogando, me drogo en la calle, paro en la casa de un amigo, somos una banda, como siete y voy a comprar siempre en Los Eucalip-tus, casi todos los días.

Si bien no parece haber jerarquías o líderes entre los paqueros, los jóvenes reconocen que tener paco y dinero otorga respeto y poder; y que si además se pone la propia casa como lugar para fumar, se tiene mayor poder de decisión sobre quién entra y quién sale de la ranchada.

Juan: *- el que manda a comprar es un cagón, tiene miedo de entrar a la villa, me estoy arriesgando yo por traerte la droga a vos? No, me voy a comprar y después me quedo en algún lado a quemar y después te digo, no... me sacó todo la gorra.* El paco no se comparte, se acumula; se compra y se roba. Salvo en contadas excepciones se compra en compañía de alguien de la ranchada –por temor a que el propio compañero lo robe y se quede lo comprado sólo para él- y esto se da cuando hay que ir a buscar paco a una villa o barrio que es territorio de otros donde acecha un peligro mayor que es que, los otros paqueros a los que llaman zombies o muertos vivos, puedan lastimarlos o matarlos para robarles su adquisición.

Los zombies o muertos vivos, según los entrevistados, son esos consumidores de paco que tras haber perdido todas sus pertenencias, incluida la ropa y los objetos robados, viven en la puerta de la casa de los transa y a cambio de paco ofrecen sus cuerpos (especialmente las mujeres son las que intercambian droga por sexo) y hasta sus vidas. Los paqueros “fisura” son los que no tienen ningún tipo de código a la hora de vender sus pertenencias o robar en el barrio, a la familia o a los amigos: fisuran (venden) todo a cambio de paco.

Una vez que se consume paco, dicen los jóvenes, es difícil no quedar “colgado”. Estar colgado es, como explica Juan: *es cuando fumás a cada rato, todo el día, no dormís, vivís fumando, te acostás y te levantas: fumás; estás comiendo y estás fumando. O ni comes, ni te bañás, andás todo el día en la calle drogado, buscando plata para drogarte... tenés que robar a los vecinos, para drogarte nada más.*

Así, cada vez que se sale del barrio para comprar paco, los jóvenes sienten que arriesgan su vida, como dice Cristian: *- vos te estás regalando, cada vez que vas a comprar te regalás. Te regalás a que den una puñalada, te peguen un tiro o cuando no hay en un pasillo tenés que ir en el medio o a otro pasillo donde paran peores vagos ahí... vas a comprar y capaz que te da la mitad y te venís con la mitad de lo que viniste a comprar de lo asustado que estás.*

Además del peligro que pueden implicar los otros paqueros al momento de ir a comprar la droga, debemos tener en cuenta la relación con los transa: hay algu-

nos con los que se puede hablar, hay otros, dice Valeria, que te mandan a robar. En la experiencia de Federico, que toma el colectivo hacia la villa Los Eucaliptus casi todos los días, hay algunos transas que no te venden: - *te dicen: andate, tomatela pibe. Hay algunos que ni hola te dicen: cuánto querés pun pan, ya está. Y hay algunos que ey! hola negrito como andas, tenés algo? Si toma acá, querés fumar acá... y te quedas fumar con el tranza, todo. Después te dicen anda tranquilo ahora que ya se fue la gorra, te dicen. Hay algunos que te dicen toma, toma, te venden y el patrullero está ahí afuera y te mandan ellos mismos la gorra.*

La relación con la policía es otro de los riesgos para los jóvenes, especialmente cuando salen del barrio para comprar paco. Federico: - *si te llegan a cazar te sacan todo, te sacan todo y te cagan a palos y te llevan en cana. Un día, en la calle Francia un patrullero que estaba ahí parado, encerrado, estaban los canas fumando paco, fumando paco ahí adentro de la patrulla! Dos milicos fumando paco. Y nosotros pasábamos con los pacos nuestros y los mirábamos. Ahora vamos a estar igual que vos, le gritábamos.*

Algunos de los entrevistados estuvieron meses presos o por robar o por portar drogas y/o armas; además, la mayoría tiene algún familiar, amigo o conocido que está encerrado y conocen a la perfección los códigos de la cárcel. El lenguaje y algunas prácticas carcelarias, denominadas tumberas, son parte de los ritos cotidianos de la villa y del barrio: desde el uso de los llamados “berretines” como parte del habla habitual –hayan estado o no presos- hasta la inscripción en la piel de tatuajes que hacen referencia a la relación con los policías. Por ejemplo, Federico, Cristian, Juan, Jorge y Julián tienen en sus brazos o manos los puntitos que se ordenan en cuatro esquinas con uno en el medio y simbolizan un policía encerrado y muerto. Estos tatuajes son el signo del odio a “la gorra”, habitualmente porque a manos de ella murió un ser querido. En palabras de Juan: - *ese es el código corte que le tenés bronca a la gorra. Si te agarran con ese o con los cinco puntos, te cagan a palos.*

Pero, con la policía hay códigos también: si los agarran o los detienen ellos saben qué negociar o entregar a cambio de la libertad: los objetos recientemente robados, o las pertenencias o las drogas adquiridas son baluartes que los policías toman y los dejan seguir su camino. Para los jóvenes, esto también es un modo de perder, de fisurar, sus posesiones.

Federico: - yo me vendí toda mi ropa y estuve re fisura, y tenía las cosas de mi vieja y yo no le robé nada a mi vieja. Ni una bolsa de pan le robé. En general, los códigos los tenés que tener vos mismo, mirá yo bueno vamos a fumar, yo no te quiero robar... pero si estamos fumando y en otro lado no, vos estas fumando conmigo y yo no te conozco y yo te robo, hay otros códigos.

Para hacerse de las posesiones y del dinero para comprar paco los jóvenes entrevistados reconocen que están modificando los códigos en el barrio. La confianza es uno de los modos de relación más difíciles de hallar entre los paqueros y entre ellos y sus familias, amigos y vecinos. Es que, como explican los jóvenes, el paco genera una adicción incontrolable que vulnera todas las pautas morales y afectivas.

Fumar paco sale caro, tan caro como consumir cocaína, ya que si bien cada una de las dosis tiene un bajo costo, su poder adictivo hace que se compren de a muchas a la vez y se consumen al instante y con unos efectos fugaces e inmediatos. Así, la abstinencia se torna insoportable para los paqueros, lo que hace que transgredan límites que, sin ella no traspasarían, como por ejemplo vender objetos de sus madres, de sus hijos y hasta sus propios cuerpos cuando ya no queda nada que intercambiar con los transas.

“Estar regalado”, como dicen los paqueros, es también perder la posibilidad de resistir. Es dar –se a otro (al paco, al transa, a la policía, al fisura o muerto vivo, etc.) en un intercambio que nunca es equilibrado ni provechoso para el joven consumidor. En ese sentido, estar regalado es tanto exponer la propia vida como también perder de vista (o bien regalar, dejar ir) los afectos, el trabajo, la escuela, la salud. Así, en el consumo de paco se continúa re-produciendo la desigualdad en cuanto que los jóvenes lejos de empoderarse en esta práctica, van cediendo, perdiendo, regalando sus potencialidades y capacidad de intervenir en el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Con todo ello, estar colgado del paco implica algo más que una adicción. En principio porque, como venimos viendo el consumo de paco es algo que aún sostiene a los entrevistados inmersos en nuestra sociedad, tal vez de la peor de las maneras y en las peores condiciones. Pero allí están ellos, consumiendo: “la resaca de la resaca” y tornándose visibles (esto es, adquiriendo una existencia social) a partir del consumo de paco y las identidades que en torno a él son capaces de generar.

El mambo del paco

Un día habitual en la vida de los jóvenes entrevistados gira alrededor del consumo de paco la mayor parte del tiempo: ya sea fumando, buscando recursos para comprarlo o yendo a las villas o casas de los transas a conseguirlo. De este modo, las respuestas a la pregunta sobre qué es lo que hacen cuando no están fumando encuentran dificultades y recurrencias al consumo de drogas.

Federico nos cuenta que él mira TV: *-hasta que me agarra las ganas de fumar y me voy a fumar otra vez. Valeria y Cristian dicen que no hacen nada. Valeria: -[hacer nada es] tratar de pasar el tiempo más rápido para tratar de olvidar, cuando vos estás careta... no pasa más el tiempo. Juan: - cuando te querés acordar, ya te estas drogando de vuelta. Para entretenerse, cuentan los entrevistados, conversan, toman cerveza, salen a caminar un rato hasta que, como dice Juan: - y por allá siempre pinta uno que te dice vamos a fumar y siempre hay uno, no podes salir a ningún lado que siempre hay uno. A donde voy yo siempre encuentro alguien que está fumando.*

No sé, es el mambo que me gusta estar así... no puedo estar careta así como ahora, ahora estoy re careta, dice Federico. El mambo del paco, según nuestros entrevistados, no se puede explicar: te deja duro y no es posible querer estar de otro modo. El paco se consume en pipa y también en lata; pero la mayoría prefiere la pipa porque así “pega más”, es decir, se sienten mejor sus efectos o su “mambo”. El efecto dura apenas unos segundos, y los jóvenes de la ranchada con los que conversamos sostienen que el mambo del paco es diferente si se fuma solo o acompañado.

Cuando se reúnen, ellos toman cerveza, a veces vino y consumen paco, pero en ese momento ya no hablan. Los jóvenes explican que si están solos cuando fuman se sienten más “perseguidos” en cambio, si hay otros pares “es otro mambo”. Juan afirma que lo que le gusta del paco: *- es el mambo que tiene, a eso es lo que voy... que me deja re duro. Me gusta estar re duro, re duro ahí con mi mambo tranquilo...quedas re duro sentado en una silla, mirando por un agujerito, mirando a ver quién viene y nunca viene nadie, y seguís fumando seguís fumando, y estas mirando por un agujerito quien viene y nunca viene nadie.*

Valeria dice que: *-nunca se puede encontrar el mambo del paco, solamente quedas re duro y querés seguir fumando... te quedás ahí, escuchando a ver quién pasa, quién camina, y a la otra*

cuadra se escucha un pasito... allá a 5 cuadras están hablando y vos estas escuchando lo que están hablando, estás re duro escuchando todos los movimientos. A Jorge le sucede algo similar: - A mí lo que me pasa me deja re duro, yo no puedo hablar cuando fumo paco, me tengo que ir y encerrarme y estar solo mirando por un agujerito quien viene, nunca viene nadie pero yo estoy pensando que alguien va a venir...

Todos coinciden en que fumar paco no es divertido, por el contrario, los deja serios, mudos, inmóviles y hasta algo “perseguidos” o paranoicos:

Federico: - *cuando estás solo fumando parece que te va a caer tu vieja, que va a venir ahí [a donde estás fumando]*

Cristian: - *mi problema era mi tío...*

Federico: - *el problema de él [en referencia a Cristian] era el tío Bruno; y fumaba y no salía de la ventana*

Valeria: - *Ahí viene el Bruno le cargábamos, jaja*

Federico: - *Allá viene el Bruno, y él se metía abajo de la cama y después vos al otro día te cagas de risa, eh como flashabas ayer, eh? Te cagas de risa y vamos a fumar otra vez*

Valeria: - *y por allá, de tanto que nombras [a esa persona, la madre, el tío, etc.] aparece, siempre aparece*

Federico: - *siempre aparece, yo estaba fumando en mi casa y vino mi vieja y me patió la puerta yo estaba quemando y la agarré y le cerré la puerta, andate y se fue de mi casa, le cerré a puerta y seguí quemando.*

Este es, dicen los jóvenes, el mambo del paco: creer que alguien va a caer, va a venir, y los va a sacar de ese estado o les va a impedir consumir. Y esta creencia a veces funciona como un obstáculo, como en el relato de Federico; pero otras veces funciona como un deseo o esperanza de un rescate, de sentirse querido e importante para alguien, como cuando Juan o Jorge dicen que esperan. Esperan que venga alguien, pero “nunca viene nadie”.

Hassoun (2004, p.180) reflexiona acerca de la relación entre la adicción y la espera planteando que el “estado de adicción” más que aspirar a la muerte busca la podredumbre, el desecho, el resto; de modo que lo que el adicto espera es una identificación. En este punto el autor recupera los aportes de Jacques Lacan

para explicar que el resto es, justamente, una parte que nos constituye como sujetos: *“nuestra relación con el otro”*. Así, ese tiempo de espera -o este tiempo al que se detiene o se mata cuando estos jóvenes dicen que “hacen nada”= fuman paco-, o ese alguien que llega (siempre) o no llega (nunca) nos hablan de las ausencias, carencias e insatisfacciones en las que habitan los paqueros en términos materiales, simbólicos y afectivos.

Matar el tiempo (o el día) y pasarla bien parecen ser, en principio, dos caras de la misma moneda en un contexto como el del barrio o la villa donde la temporalidad reinante es la de la espera, la de la quietud. Una quietud que no es necesariamente ordenada bajo los patrones de la tradición moderna, sino más bien por aquello que se queda por fuera, y que es indicio de una muerte social en un mundo donde la ley es el movimiento: la flexibilidad para la movilidad y la velocidad, el cambio de ritmos y de geografías, el tener el tiempo ocupado en las productividades de los trabajos disfrutables, de los estudios elegibles.

El mambo del paco, dicen los entrevistados, es diferente a todos. En esa ebullición de los cuerpos que vibra sin traspasar la superficie de la quietud del barrio La Esperanza, Cristian dice que: *- con la marihuana estás re loco, te reís... estás más alegre... más adrenalina. Igual que una pastilla, te sube la adrenalina... con alcohol... vos estás más pila. Con el paco, estás más tranquilo, el paco es para estar encerrado con una persona, dos, tres, cuatro o cinco que les guste y... estar ahí, todos callados durante ¡días, semanas sin hablar!* Y es que la temporalidad del consumo de paco excede los ritmos del día y la noche, establece entre los días y las semanas una continuidad particular, a la que los jóvenes se refieren como estar “amanecidos”.

-Yo me fumo un paco me alejo dos tres días, toda la noche. Tres días amanecido, dice Federico. Estar “amanecido”, ausentarse días fuera de la casa fumando paco es el modo de pasar los días en el barrio o en la villa. Si la temporalidad moderna se caracteriza por una apuesta al futuro en detrimento del pasado, el tiempo contemporáneo es uno donde el instante, el último momento, el “ahorismo”, la velocidad del ya, define las relaciones intersubjetivas tanto como los modos de producción e intercambio simbólicos y materiales. Es justamente lo efímero del instante aquella dimensión que potencia en cierta forma la experiencia de la corporalidad toda vez que ésta es concebida como anclaje de los sentidos, de la significación de la vida cotidiana. Así, las drogas –dice García Canclini (2004, p. 174) hacen que el tiempo se diluya en las horas, en los días que se suceden sin dejar rastro aparente.

Es en este tiempo diluido, que da la impresión de que allí nada sucede más que la espera y una continuada monotonía de los días, los jóvenes entrevistados dicen que cuando no están fumando “no hacen nada”. En este tiempo de la espera, éste en el que parece que nada cambia o que nada sucede, los jóvenes de los sectores populares experimentan las marcas de esta época en la nada de la quietud, en una especie de ocio ininterrumpido donde la dureza constituye un valor central en sus vidas, en términos simbólicos como el coraje, el valor; y materiales, como sus físicos.

Si ponemos atención a cómo es que los jóvenes nos hablan acerca del mambo del paco, vemos que la temporalidad del consumo de pasta base de cocaína –que incluso se liga a la instantaneidad y/o fugacidad de los efectos del paco- se corresponde con la racionalidad de un sistema cuyo funcionamiento se sostiene en la obsolescencia planificada de las cosas, los productos, las mercancías (Martín Barbero, 2010, p. 34) y, agreguemos también, de las personas: en un macabro juego donde los sujetos son, a la vez, objetos de deseo, de desecho, de consumo.

Así, cuando los jóvenes entrevistados no están fumando paco “pasan” su tiempo en unas actividades que comprenden desde cartonear o realizar “changuas” (electricidad, construcción), hasta estar en casa con la familia o viendo TV, conversar con pares, dormir, pasar tiempo en pareja, caminar, ir a la iglesia, robar, tomar una cerveza, ir al baile. Sin embargo, resulta importante diferenciar la idea de pasar el tiempo y de ocuparlo, en tanto ambas remiten a dos temporalidades relacionadas pero distintas entre sí. Mientras la primera se explica en la experiencia de un tiempo, que es el de la espera o como dice Valeria, uno que pasa lento o no se pasa más; la segunda hace referencia a los valores dominantes sobre donde el tiempo fluye veloz y no alcanza, y si algo de él sobra, debe ser ocupado: así es que se conforman las subjetividades hegemónicas del neocapitalismo convirtiendo a los sujetos en amos y esclavos de sí mismos en la medida que *“la coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo”* (Han, 2014, p. 21).

De este modo, el sistema valor-tiempo juega en este proceso de la significación un papel clave. En principio, porque el tiempo es historia que se hace carne, que se hace espacio, que se hace lugar. Dice Pierre Bourdieu (2010, p. 118) que el cuerpo no memoriza el pasado, sino que lo actúa, y es en esta anulación que lo revive; de este modo el cuerpo es siempre el presente de la experiencia a la vez que es las huellas del pasado y el deseo que motoriza el futuro. Desde este tiempo-espiral que performa al cuerpo es que se establece la relación de

los sujetos con el mundo, con los otros. Es un tiempo que no podemos pensar separado del cuerpo ya que no lineal como el del progreso que siempre va hacia adelante, sino que es un tiempo se actualiza y resignifica permanentemente (pasado, presente, futuro) en y con el cuerpo.

De esta forma, “hacer nada” puede estar implicando una oposición al tiempo socio-productivo, pero también remite, en este caso, a una temporalidad subalterna que se vivencia en relación a la hegemónica y al espacio social que se habita. Un tiempo donde “nada” hay para hacer es un tiempo muerto, entendido sobre todo desde esta temporalidad hegemónica que marca a los jóvenes unos modos específicos de vivenciar un momento de la vida que, desde las instituciones, se presenta como de transición, un momento de ocio administrado fundamentalmente por los ritmos de la escuela, los medios de comunicación y las industrias culturales.

De un lado el consumo instantáneo, los efectos efímeros de la pasta base matan más el tiempo de la espera que a los consumidores, reemplazando la quietud por el ritmo interno del mambo del paco –un ritmo que ellos asocian al sentirse paranoicos o perseguidos, pero paradójicamente “esperando que venga alguien”-. Del otro lado, el ritmo superficial del consumo de paco evidencia una tesa quietud toda vez que los deja duros, inmóviles, al punto de hacerlos desaparecer en la medida en que, con el paco, logran detener o matar la espera tanto como la velocidad del tiempo neoliberal; abriendo así un tiempo afuera, tal vez muerto mediante el que se calma el dolor de la abstinencia, de las amnesias, de las heridas, de los daños. De esta manera, los jóvenes consumidores de paco llevan inscriptas en sus corporalidades las características de la temporalidad del capital en tanto se enfrentan a diario a los límites entre la vida y la muerte, a la vez que habitan un eterno y pesado presente que nunca se pasa, y al que, sienten, deben “matarlo”, y consumirse con él. Esto es, matar el tiempo implica, a veces, desaparecerse con él en la medida en que se fisura el cuerpo, las propias pertenencias, las hurtadas a la familia, a los vecinos, los afectos.

Fumar paco es matar el tiempo, y es también soportar la dureza, la propia, pero también la ajena, esa de los márgenes, de los estigmas, de la discriminación, de la exclusión, de los relatos de la violencia que los tienen como protagonistas. Es este “estar duro” que define al mambo del paco que se presenta para los jóvenes como práctica placentera en la medida en que calma la espera y mueve la quietud; y es mortífera en la medida en que allí, en ese consumo, se quedan solos, más solos. De modo que allí la vida y la muerte coexisten mientras se vive en el “mambo” del paco y se “mata al tiempo” que no pasa.

Lo que el paco mata

Fisurar las propias pertenencias y fisurarse a sí mismos, robar, enfrentar a los transas, a otros paqueros, a la policía, averiar los vínculos afectivos, poner en juego la salud, son algunas de las cosas que los jóvenes entrevistados hacen para fumar paco. Y es que, como vemos, esta práctica de consumo ordena sus días, sus ritmos, deseos, tiempos. La muerte se presenta en la práctica de consumo de paco como deterioro o como riesgo, pero no podemos pensar este riesgo por fuera de los vínculos sociales y de las marcas de época que atraviesan a los consumidores.

David Le Breton (2011, p. 24) sostiene que la noción de riesgo reemplaza hoy a la de suerte o destino en tanto la percepción del riesgo siempre se corresponde con un imaginario. Si, como arguye el autor, la cultura es el mundo y el cuerpo un campo de batalla de la identidad, entonces vemos cómo es que las llamadas prácticas de riesgo suponen más una transgresión a las pautas y vínculos sociales que a la muerte. En una sociedad juvenilizada que niega la muerte, los jóvenes se presentan como el sector de la población más alejado de ella. Los medios de comunicación, por ejemplo, no hablan de la muerte pero a diario la muestran como un horror del que los jóvenes suelen ser los protagonistas: o porque mueren o porque matan.

Vemos, así, la muerte en todas partes, sin embargo ella no se asume como parte de la vida. Considerada como un tabú, la muerte en occidente se presenta como una amenaza o riesgo posible, se niega y se evita dando por sentado que para los jóvenes es algo que se espera para el final –tal como plantea Saintout (2013, p.33)- pero que, para algunos jóvenes puede estar “a la vuelta de la esquina”. Si bien la idea de la muerte es una construcción cultural más que un dato biológico, es justamente el cuerpo, la experiencia del cuerpo, la que nos coloca a diario ante la posibilidad de la muerte, el cuerpo es eso: una condena a la muerte, está destinado a perecer. Y sobre él es que versan las disciplinas del autocuidado y una la relación casi fetichista con la salud, el cuerpo y su imagen son objetos de culto sobre los que se construye el poder de la inmortalidad, de la eterna juventud.

Sin embargo, en el consumo de paco el cuerpo lejos de presentarse como un objeto de cuidado del que se aleja la muerte, lo que sucede es lo opuesto: ésta se presenta en cada gramo de pasta base que se fuma, en cada vez que se buscan recursos y se compra la droga, en cada momento que emerge la abstinencia.

cia, en todo tiempo y lugar en que los jóvenes consumidores experimentan estar fisurados, consumidos, al margen, discriminados, botados, afuera.

Fundamentalmente en ese tiempo de la espera y de la sobrevivencia es que los jóvenes en sus prácticas de consumo de paco ponen de manifiesto unas operaciones contradictorias que dan cuenta de la densidad del instante; de la ebullición disimulada en la quietud del cuerpo y del barrio. - *Si ya sabemos por más que fumamos todo, ya sabemos que nos mata pero le damos igual*, dice Juan. Como vemos, la pasta base de cocaína es capaz de fisurar, consumir, acabar, dejar a los jóvenes consumidores en un estado de –como ellos le llaman– “muertos vivos” en un continuum de instantes en que duran los efectos del paco, que cada vez que se acaba se quiere más.

Sin embargo, para los entrevistados la muerte es algo que se halla más cerca de un enfrentamiento en el barrio o con la policía, o cuando salen a comprar drogas o a robar; pero no necesariamente con el paco. A pesar de lo que dicen los profesionales y los medios acerca de los daños irreparables que produce la pasta base de cocaína y sus efectos fulminantes sobre la salud, Federico nos cuenta que intentó dejar la pasta base durante una semana y casi se muere: -*tenía fiebre, dolor de cabeza... toda la abstinencia, [fui] al hospital que remedios, que pum que pam... me fumé una base ya me curé. Chau resfrío, chau todo. Si vos aguantas todo esa enfermedad que te agarra, todo ese malestar, todo eso aguantas y ya no fumas más paco. Pero a mí me duele un ratito la cabeza y ya está. Ahora estoy tomando medicamentos, igual voy fumar. Más de lo que ya estoy, ya está... si es la pasta base que dice que después de los tres meses te morís, imaginate yo, hasta ahora fumo y sigo vivo. No me importa.*

Para no morir en el intento de fumar paco existen ciertas tácticas: comer alguna vez al día regresando al hogar, controlar la cantidad que se consume en relación al dinero que se tiene, para no quedar prensado en la puerta de la casa del transa, o, como nos dice Valeria: -*la droga sí te mata, te va consumiendo, pero si la sabés consumir tranquilo, fumás unos 20, 30 después vas a tu casa, te rescatás dos o tres días y después vas y fumás, así no te mata. Ahora sí consumís, consumís, consumís como yo...* Cristian, que ahora hace casi un año que no consume paco, da testimonio: - *yo fumé un año y... todo el día. Todo el día, todos los días... amanecía tres o cuatro días sin dormir.*

Si el consumo de paco funciona como el ordenador de la vida de los entrevistados es posible pensar que éste es más la continuación de la vida cada vez que se consume. Cada dosis de paco implica una especie de triunfo sobre la muerte

a la vez que otorga una identidad, una existencia en un mundo que los niega por ser jóvenes, pobres y paqueros. De este modo, fumar paco no conecta tanto a estos jóvenes con la muerte como sí lo hace la abstinencia. Cuando falta la droga y el cuerpo “pide más” los entrevistados están dispuestos a hacer lo que sea necesario para conseguir nuevas dosis, colocando el paco como centro de sus vidas y por encima de todo lo demás (incluso de los hijos, la familia, los amigos).

Jorge: - *si estás drogado no le robas a nadie, tenés que estar con abstinencia, ahí si lo agarras con un palo, con un ladrillo, con lo que venga.*

Valeria: - *la mente misma te pide, te pide, te pide y querés, querés, querés. Muchas veces estás fumando y te colgas a vomitar, pero seguís igual.*

Federico: - *aparte no te interesa de los que te puede pasar porque la seguís consumiendo igual. Yo una vez me pasé y me quedé tirado en la cama casi más me pasé de sobredosis y me levanté y seguí quemando. Ese día me pasé tres días amanecido de paco nada más y me pasé: quedó duro, paralizado todo el cuerpo. Tenía una banda de paco y yo me estaba muriendo y me lo pedían y les dije no loco, esto es mío y seguí consumiendo hasta que me lo fume todo. Me estaban diciendo, te estas muriendo damelo que me lo fumo, no me lo fumo yo.*

Juan: - *cuando a mí se me paralizó todo el cuerpo me asusté y agarré y dije no, no me va a vencer y seguí quemando. Estas nervioso y se te altera el corazón y ya te tiembla todo el cuerpo cuando te estás pasando y no te podes mover, el corazón es lo único que te late, no podes ni hablar. Y si viene uno y te asusta, cagaste, te morís de un infarto.*

Cuando los jóvenes carecen de paco para saciar la adicción, es ahí cuando ellos parecen volverse más conscientes de sus corporalidades. Explicar el mambo del paco es difícil, sin embargo lo que les sucede con la abstinencia se hace carne, como vemos, de un modo muy explícito. Si, como venimos diciendo, en este consumo el cuerpo se borra o se desdibuja de la conciencia al punto de que es difícil identificarse con él (como plantea el personaje de la película Paco), en el proceso de la abstinencia que éste se hace presente y los jóvenes requieren del consumo para seguir existiendo.

El paco es, sin dudas, muerte: si se consume deteriora la salud al punto de que los mismos jóvenes se reconocen “consumidos, fisurados”, pero a la misma vez, la abstinencia los coloca cerca de lo que ellos sienten una muerte real, es en ese momento cuando reconocen sus cuerpos sufrientes, enfermos, necesitados de más dosis de pasta base de cocaína. Pero el paco es más que una muerte causada por los efectos físicos de la droga, sino que es una muerte en tanto la práctica de consumo opera con las lógicas de la razón neoliberal.

Una razón ésta que hace de la muerte un tabú a la vez que se presenta anunciando el fin o la muerte de la verdad, de la política, de la historia; que erosiona las instituciones, los colectivos dejando a los sujetos en soledad y colocando al cuerpo como un valor (como fuerza de trabajo y como mercancía) y único lugar de anclaje, especialmente para los jóvenes de los sectores populares que son negados y excluidos de los circuitos hegemónicos de la sociedad de consumo.

Así, la práctica de consumo de paco por parte de los entrevistados aplica, en buena parte, esta razón del capital en la medida en que se caracteriza por ser individualista, acumulativa, instantánea y fugaz, acaba con la confianza y los vínculos afectivos, transgrede y transforma los códigos barriales, erosiona las corporalidades de los jóvenes consumidores, pero no los mata, al menos no del todo. Es entonces que vale preguntarnos qué es lo que el paco mata, entendiendo que esta práctica aísla a los paqueros, los estigmatiza pero en ese mismo juego los vuelve visibles ante el mundo que, por temor, por curiosidad, por sensibilidad re-conoce su existencia.

Entonces, en primer lugar lo que el consumo de paco mata es la invisibilidad. En unas sociedades donde el consumo sirve más para existir que para morir, el consumo de drogas mata en los jóvenes la invisibilidad, la negación de su existencia. La potencia de las emociones o afectos como el enojo, disgusto, el rechazo, la bronca e incluso el dolor que emergen ante los modos en que los medios y otras instituciones narran (o ignoran) a los jóvenes que no se corresponden con sus ideales, devienen en resignificación. De esta forma, los jóvenes consumidores de drogas, en una interacción ambigua, conflictiva, impugnan el orden de la juventud mediática a la misma vez que el anhelan pertenecer a él.

A partir de la potencia del orgullo toman de los relatos e imágenes mediáticos el rechazo, la desacreditación, por un lado; y por el otro la transforman en la determinación o afirmación de sí resignificando elementos de las industrias culturales como, por ejemplo, la música y estética tumberas. En este, que es un

intercambio desigual, los entrevistados ganan visibilidad ante una sociedad que los excluye, los niega, los desecha, los desprecia.

Con el consumo de paco también es posible matar el tiempo. El consumo de drogas, sobre todo en los sectores populares, sostiene u ordena el mundo de la espera, porque ese es el tiempo del barrio y de la villa. Por estas latitudes decimos que “el que espera, desespera”. Cuando no hay trabajo, la escuela no es una opción o no es un interés; fumar, la “nada” colman los espacios vacíos –los sociales, los afectivos, los corporales, los institucionales- que vivencian estos jóvenes. Consumir es matar el tiempo, es aguantar la dureza, la propia, pero también la ajena, la de los márgenes, la de la discriminación, la de la exclusión, la de los relatos del estigma. Es, también, ganar a la incertidumbre cada vez que este tiempo que se mata consumiendo se transgrede o reinventa en un modo otro de existencia a la vez que se reproduce en los términos de la cultura del capital en un consumo veloz, efímero, voraz.

Es por esto último que resulta difícil pensar en la práctica de consumo de paco como un modo de disenso absoluto o resistencia con el orden o razón neoliberal. Pero tampoco es posible pensar que estos jóvenes quieren morir, sino más bien que no quieren vivir del modo en que el mundo está diseñado para ellos. Así, debemos pensar la práctica de consumo de paco en el marco de la historia social que la contiene, como plantea Saintout (2013, p.25) los jóvenes, estos jóvenes, están dañados por el trauma de la dictadura, por el neoliberalismo, por la exclusión y es en esas heridas que podemos hallar las claves de sus prácticas cercanas a la muerte como modo de anclar los sentidos de la vida. De este modo es entonces que podemos pensar que un paco sirve para vivir; en palabras de Federico: - *tenés que hacer muchas cosas por el paco, y todas valen la pena.*

Bibliografía

- ARIÉS, Philippe (2007). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- DE CERTEAU, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: nueva edición por Luce Giard, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Publicado por Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- EHRENBERG, Alan (2004). *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1993). *El Consumo Cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la. Interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- HAN, BYUNG-CHUL (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- HASSOUN, Jacques (2004). "Jano melancólico". En: Ehrenberg, Alan. *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 177-190.
- LE BRETON, David (2011). *Conductas de riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos de vivir*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (2010). "Introducción 3. Preámbulo a un mapa de las mutaciones comunicativas y culturales. Barcelona: Anthropos Editorial". En: *Introducciones. De los medios a las mediaciones*, FES.
- MONGIN, Olivier (2004). "Desincorporación". En: Ehrenberg, Alan. *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 61-78.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- SCHMUCLER, Héctor (2007). "Carta enviada a La Intemperie". En: AAVV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope – UNC.
- Sennet, Richard (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sibilia, Paula (2012). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO VIII

TODOS DUROS

Entre la indiferencia, el rechazo y el rescate

El consumo de paco tiene lugar en un doble juego mediante el que es posible morir –o matar- y existir a la misma vez. Mientras el deterioro del organismo puede leerse como muerte, al igual que el tiempo de la espera al que hay que matar y el borramiento del cuerpo hasta que se presenta la abstinencia, del otro lado este consumo corre a los jóvenes del lugar de invisibilidad (o muerte social) en un otorgándoles un pacto identitario donde se entumescen los músculos, los huesos y hasta los afectos.

Es en este pacto de dureza o entumecimiento que los entrevistados encuentran en el paco un ordenador o sentido de la existencia, de sus días en el barrio o en la villa. Y allí mismo, o desde allí, esa dureza hecha carne no sólo da cuenta de los efectos colaterales del consumo de esta droga, sino que pone de relieve una relación entre las entradas y las salidas de los lazos sociales y vínculos afectivos. Con ello queremos plantear cómo es que la dureza que evidencia el consumo de paco existe previamente en las vidas de los jóvenes consumidores y que, luego en el consumo, ésta se expresa en relación a su contexto.

Estos jóvenes, que ganan en visibilidad fumando paco, reconocen que esta práctica en realidad los deja más aislados de lo que tal vez estaban antes de comenzar a consumir. Sienten la indiferencia o la discriminación de los otros. Los otros aquí no son sólo los sectores no populares, sino que también son los adultos, vecinos e incluso otros jóvenes que no se drogan. Son también las instituciones sociales y los medios de comunicación. Es preciso mencionar que la diferencia entre indiferencia y lo que los entrevistados llaman discriminación demarca los modos de existencia y visibilidad social de los paqueros.

Cuando nadie los ve, ni la escuela, ni la política, ni la familia, ni los amigos y vecinos, los jóvenes están resultando indiferentes; pero como vemos en el con-

sumo de paco se encuentra un modo de existir a partir de una práctica que porta las cargas del desvío y los aísla al punto que ellos sienten ser discriminados o rechazados por su aspecto, por su consumo y fundamentalmente por los sentidos que el paco pone en juego en su vida como los que se vinculan a la transgresión de unos límites que modifican las relaciones, los códigos e intercambios en el barrio o en la villa.

Federico: - *si vas así todo re fisura, flaquito, el pantalón todo sucio, una remera blanca que encima no te la sacas hace dos semanas, todo transpirado, no te bañas, sabes que la gente te pasa así y te mira y te hace de lado... porque queda mal, ya la mirada de la gente te mira con mala cara, siempre andas con la misma ropa todo, todo sucio.*

Valeria: - *como que te discriminan porque te drogas y no podes salir pero en vez de ayudarte te están metiendo más en el pozo... te tratan mal, la propia gente grande y los mismos chicos también.*

Cristian: - *y si no te drogas ese te dicen eh! vos sos gil, vení drógate. Todos [te discriminan], te calzan de todos lados.*

Federico: - *cuando quieres ir a la iglesia te dicen, eh evangelio, vení aca que vas a ir a la iglesia, él [Cristian] va al iglesia y yo lo jodo. Evangelio le digo yo. Porque él es careta y yo fumo. Por eso le digo anda evangelio, anda a la iglesia y él me quiere llevar a la iglesia y yo no, llevame a Los Eucaliptus y yo voy ahí sí pero a la iglesia no. O si vas a la iglesia te dicen eh careta, si no fumas no tomas, que sos puto, que le tenés miedo a tu vieja, no querés tomar no querés fumar, no quieres salir y te hacen sentir mal hasta que vos decís y bueno dame que me voy a drogar, quieren que sea como ustedes, bueno, me voy a drogar. (...) En vez de decir eh pibe no hagas eso, mira ese drogado de mierda, sacalo de acá, no lo quiero acá, ni en el portón de mi casa, si es un drogado, te dicen eso, antes de decirte, eh, vos te drogas vení vamos a hablar...*

Jorge: - *la gente a los pibes así nos tiene miedo en el barrio, o gente del centro. Por lo menos, yo voy caminando, y la gente se siente re zarpada conmigo: se agarra la cartera, se agarra el bolso, si está con el celular en la mano se lo guarda en el bolsillo... lo mismo, que corte, hay mucha discriminación.*

Juan: - *a mí por ejemplo, los amigos de mi tío, ellos siempre me hablaban, yo pasaba y me decían que haces vení, vamos a tomar una cerveza que es mejor, no te digo que lo mejor que hay es tomarse una cerveza pero es preferible tomarte una cerveza, venis nos cagamos de risa, y después te vas a dormir y mañana te levantas, te va a doler la cabeza, no tomás más y se te pasa. Te vas a acostar encima te levantas y tenés plata.*

Federico: - *si te vas a drogar te vas a acostar o amaneces re amanecido no tenes plata y ya querés ir a robar mal. Vas a ir a buscar plata de todos lados. No te dejan entrar a las jodas... un cumpleaños, pinta una joda y te dicen no vos no porque te vas a poner a fumar paco acá adentro, no andate. Te discriminan así y yo cuando me discriminan así les digo váyanse todos a la mierda manga de caretas.*

Los entrevistados nos cuentan que los paqueros no son un grupo respetado en el barrio o la villa, son más bien rechazados, tanto que hay –dicen Federico y Juan- un grupo de vecinos justicieros que -cansados de que les roben para drogarse- les pegan, les quitan las drogas; aunque resulta una medida de baja o nula efectividad y, por su contrario, provoca reacciones violentas y potencia el consumo de paco:

Federico -*en la villa hay una banda, se hacen los justicieros. Son un par, son todos grandotes, tiene fierro o faca, te pegan un par de cañazos, que andas fumando paco vos gil, pam pam, te sacan los pacos, tomatelas a tu casa dale... casi me cortaron la panza. [Lo hacen] para que estemos bien y no andemos robando*
Juan -*[son] los caretas, que quieren eliminar a los paqueros, sacar la droga a su manera... para que no te arruines*

-*¿Funciona?*

Juan -*nooo, le agarras más bronca, si los llegás a encontrar solos, los matás*

El mambo del paco, como dicen los jóvenes consumidores, los deja duros. Duros por fuera y duros por dentro, en tanto se quedan solos, esperando la llegada de alguien que no llega (o que llega, pero para sancionar). Un alguien que no es cualquiera, sino una persona para la que ellos se saben importantes, reco-

nocidos, queridos: madres/padres, hijos, tíos, hermanos, parejas, un pastor, etc. Pero, como dice Valeria, si no podés salir (del paco) te maltratan, te discriminan, te dejan solo. Sucede que, esta práctica de consumo les otorga a los jóvenes una identidad de paqueros que, si bien los vuelve visibles, los aísla, los abandona más de lo que podían estarlo antes de comenzar a consumir.

Para los jóvenes entrevistados importarle a alguien es, también, ser reconocido, existir más allá del paco. Le Breton (2011, p. 46) plantea que estas prácticas de riesgo, más allá de los padecimientos que suelen acarrear, lo que en realidad advierten es un testeo del amor que estos otros sienten por los consumidores, en este caso. Pero la intención no es la de morir, sino la de expresar un grito de malestar. Por eso, cuando los jóvenes dicen estar colgados, fisurados, quemados, zombies, muertos vivos o, por el contrario, estar caretas, de lo que están hablando es fundamentalmente de los reconocimientos que portan los vínculos sociales. Como explica María Epele (2010, p. 244), estas experiencias de consumo y los modos en que los jóvenes se ven a sí mismos y son vistos por otros están articuladas con las fracturas del cuerpo social que facilitan que ellos sean sujetos de estigmas, humillaciones y exclusión social.

Existe, de fondo, una cuestión ineludible que atraviesa los espacios público y privado, que es la del reconocimiento ya que compromete a la constitución identitaria. Ésta cobra forma en el espacio intersubjetivo que –siguiendo a Vanina Papalini (en prensa)- es co-participado, co-operativo, flexible, e implica en las interacciones que promueve, el diálogo y la disputa. Es aquí donde se presentan opciones para la definición identitaria (entendiendo a la identidad como una construcción relacional) que se da a partir de la semejanza con unos y la diferencia con otros; de manera que así se establecen unos vínculos configurados a partir del reconocimiento.

Explica Papalini que las marcas de reconocimiento identitario afectan a los sujetos y a las interacciones comprometiendo el registro afectivo: allí, entonces, se ponen en juego sentimientos, emociones y antagonismos –aunque no sólo se funden en un plano ideológico-. Así, pues, la cuestión del reconocimiento no puede ser tratada o reducida a la dimensión de la razón, ya que éste conlleva siempre la experiencia de la interacción, de la relación con otros donde intervienen los sentimientos.

El sentimiento de soledad o de insatisfacción que atraviesa a los jóvenes consumidores de paco, especialmente cuando éste se convierte en el ordenador de sus vidas, pone en evidencia eso que falta y que el consumo suple. Los entrevistados se sienten discriminados o marginados incluso en sus propios barrios.

Así, esta soledad que se vivencia como herida, como daño se profundiza en el consumo de paco cuando con él se “fisuran”, se erosionan y se pierden desde las emblemáticas zapatillas de marca, la ropa, los objetos de valor propios y los robados a la familia o a otros, hasta los afectos.

Jorge: - yo cuando me rescaté que estaba fumando mucho paco estaba re flaco... estaba re tirado, no me sentía bien, me mareaba todos los días... por ahí cuando no fumaba paco yo me rescataba que me sentía re mareado, me mareaba, me caía al piso, me desmayaba, estaba re flaco, estaba re débil... no tenía fuerza para nada... Por ahí la pibita que estaba conmigo me decía: eh! pará, rescatate un poco con el paco, estás re tirado, estás re croto... y ya no me bañaba, corte, todo el día fumando, ya me olvidaba de mí, de lo que tenía que hacer, de mi forma de ser... qué se yo, andaba re croto de zapatillas y me importaba más el paco que comprarme unas zapatillas, y por ahí, mi novia me rescataba: ey! Pará, dejá de comprarte porquerías, rescatate y comprate zapatillas, comprate ropa, estás re tirado.

Federico: - vos fumas no tenes más, te quedas rogado, tenes que andar vendiendo las zapatillas y vos decís: la concha de su madre, yo anoche vendí toda mi ropa (...) a mí me la re consume, yo fumo y tengo que vender algo.

Juan y Julián nos cuentan que no siempre pueden ver a sus hijos, si bien sus parejas también han consumido junto a ellos, desde que son madres viven con sus familias de origen y éstas no aprueban ni las drogas ni el delito, de modo que Juan y Julián quedan expulsados de allí. El caso de Federico también da cuenta de esta situación y de cómo es que vivir con un paquero se torna muy difícil para el entorno. Cuando él y su novia tuvieron a su bebé se fueron a vivir solos, pero la intensidad del consumo y haber vendido hasta su terreno para fumar paco hizo que regresen los tres a la casa de su mamá. Allí, donde vive ahora, puede ver a su hijo cada vez que va a dormir y a comer, pero Federico también ha sido expulsado de su hogar a causa del paco. Y es que fumar paco contribuye a la fractura de los vínculos afectivos, es una adicción tan fuerte que transforma los modos en que los seres queridos pueden relacionarse con los jóvenes y allí es la desconfianza la relación más habitual.

Federico: - *corte venís re drogado y te dice tu familia, ah, venís re drogado, que venís a hacer acá y ya te vas re mal, enrosca-do y decís y bueno me voy a ir a drogar, no me quieren acá, ya te vas re caliente y te vas a drogar. Hasta mi casa vendí yo, mi terreno todo por fumar. Me compré la moto, si andaba en moto todo, choque y me patiné toda la plata.*

Juan: - *a veces vos ponele te ponés a pensar, viste, estás re drogado llega un momento que decís uh loco me voy a recatar, venís a tu casa y en vez que tu vieja te diga vení recátate, te dice, drogado de mierda, siempre igual, que venís acá, así... [El paco] te impide estar con tu familia, no lo ves al nene, nada, andar en la calle (...) yo tenía una Gilera me la secuestraron, todo, [perdí] la relación con mi viejo.*

La profunda adicción que provocan los efectos del paco hace muy difícil dejar de consumirlo, salirse o “rescatarse”, como dicen los jóvenes. Para ello es necesario tomar la decisión de querer abandonar el consumo, cambiar las “juntas” o compañías y soportar los padecimientos físicos y emocionales que acarrea la abstinencia. Sin embargo, el paco ocupa en la vida de los jóvenes un lugar ambiguo, vacío o conflictivo como es el de las relaciones afectivas y las contenciones institucionales, en tanto la dureza que provoca y esa sensación de inconciencia y borramiento del cuerpo parece aliviar la exposición a unas condiciones hostiles de existencia en tanto con el paco parece que nada de eso los afecta.

Muchas veces, decir que se quiere dejar de fumar paco es más una expresión de deseo, o bien como el reconocimiento de unos mandatos sociales para los que consumir droga es una desviación. Y los entrevistados parecen reconocerse en esos estigmas o exclusiones que recaen sobre ellos, en tanto entienden que, por ser (y a pesar de ser) paqueros su palabra carece de valor a la hora de señalar que alguien debe rescatarse:

Federico: - *si vos a un paquero le decís no fumes se caga de risa. Y bue, si querés fumar, fumá... no le podes decir más nada. A la gente que fuma paco ya no le podés decir más nada porque se te cagan de risa y más si vos curtis el mismo mambo de ellos que fumás, ahora si viene otro careta de afuera y le puede hablar piola, capaz que te diga si ahora me voy a mi casa y al rato ya lo*

estás viendo y vas y está en el mismo lugar. A mi me dijeron una banda de veces, me hablaron igual sigo fumando.

Cristian lleva poco más de un año sin fumar, y aún le resulta difícil. Él nos cuenta que el proceso de salir del paco no fue de un día para otro, aunque le cuesta describirnos el día a día de esa recuperación. Sin embargo, narra con claridad el momento en que hubo un quiebre en su relación con el consumo:

A mí me vino a buscar mi hermano... con el hombre de acá (señala hacia un lado de la casa de Bruno)... yo estaba amanecido, venía de... fui a bailar, estaba tomando merca (piensa). Fui a bailar, vine, nos agarramos a los tiros con unos pibes de allá [tenía un calibre 28]... y vine de bailar, estábamos tomando fernet, me vine a bañar para salir a otro lado, llegamos como a las ocho de la mañana... y vino mi hermano, con el que ahora es mi suegro y un muchacho más de la iglesia... los mandó mi mamá. Me vinieron a orar, a hablar así... y me preguntaron si quería volver a mi casa porque mi mamá estaba mal y qué se yo, que mis hermanos, que piense... y que Dios, que esto, que el otro... y pisé la tierra y dije "portate bien" porque, vivís mal... Qué se yo, pesaba como cuarenta y cinco, cincuenta kilos... (piensa un rato). Yo iba al gimnasio y estaba re grandote, jugaba la pelota, todo... (piensa de nuevo) me inyectaba anabólicos, tenía los brazos todos hinchados, todo hinchado estaba... y después pesaba cuarenta y cinco kilos, cincuenta... me ponía un pantalón y ya se me caía, me miraba al espejo y decía: "Páaa"

No me gustaba, estaba todo flaco. Primero no me importaba, caí ese día cuando ellos me vinieron a hablar: "Mirá cómo estás". Todos me decían, pero... me entraba por acá y me salía por acá. Ese día fue como que pensé, no sé. No, no por mí... sino por mis hermanos, todo, los chiquitos. Y por el grande, también, que vino ese día y me miraba así y mientras ellos me hablaban lloraba, como que me ablandó, y bueno, dejé. Me fui con mi vieja y ahí empecé a ir a la Iglesia... yo tenía una cosa con Dios y todo eso... yo siempre creí, pero no pasaba cabida. Ahora sí, estoy yendo a la Iglesia, todo... Tengo mi novia en la Iglesia, está embarazada... Y hoy hablamos con el pastor, que es el tío de ella,

para casarnos... (piensa) Y mi suegro también... era drogadicto, de los viejos... él se picaba, se inyectaba...

Rescatarse, abandonar el paco, también significa, como dice Cristian “portarse bien”, o abandonar la mala vida esa que acarrea riesgos y conflictos con la familia, los vecinos y la policía. Significa, también, dejar la ranchada y volver a conectar o a recomponer los capitales sociales y afectivos de los jóvenes; incluso, reincorporarse al mundo del trabajo o de las changas y tal vez terminar la escuela, comenzar una relación de pareja, volver a la iglesia.

Dejar la ranchada, como dice Juan, implica cambiar la relación o ponerle fin al vínculo con esos compañeros:

Juan: - la relación sigue pero en otro sentido ya no te pasan la misma calidad [de trato], porque vos sos careta y te dicen bueno vos sos careta y yo me voy porque quiero fumar y ya se van a otro lado a fumar, quedas solo.

Valeria: - o sino también como por ahí [tenés que] tratar de no parar para que no te llame a vos mismo la droga, si lo ves que vos tratás de salir de ahí y estás viendo que están consumiendo te llama, entonces tenés que tratar de alejarte para no volver a lo mismo...

En las conversaciones con los entrevistados dos parecen ser las motivaciones más fuertes para pensar en dejar de consumir paco: tener un hijo o sensibilizarse ante el dolor que provocan a sus seres queridos. Otras de las motivaciones presentes para rescatarse suelen ser la enfermedad o un gran deterioro físico o caer preso a causa de robos o enfrentamientos. Sin embargo, en ninguno de los casos éstos son motivos suficientes para no recaer. En el proceso de la salida del consumo de paco muchas veces la posibilidad de un proyecto (familia o trabajo son los más habituales) parecen sostener a los jóvenes en su intento de dejar el paco, que a diferencia de otras adicciones, resulta aún más nociva y mortal.

Jorge: - la onda es que por ahí cuando querés dejarla... qué se yo, por ahí, yo... hubo un tiempo, cuando me junté y me dijo que estaba embarazada la pibita, bueno, yo dije bueno, no me voy a drogar más... y la onda del problema, el problema que es el barrio... el barrio donde vos estás viviendo, vos salís afuera de

tu casa, están todos los pibes en la esquina, están fumando: ey! Vení, vamos a fumar, pum! Y la abstinencia no la aguantás... te fumás un porro, por ahí estuviste, qué se yo, habré estado tres días, cuatro días, una semana... es lo mucho que estuve sin drogarme. Federico: - cuando caes en cana te arrepentís, ahí adentro decís y la concha de tu madre estoy acá por robar por ir a fumar paco. Pero después cuando salís ya lo ves a uno que está consumiendo y te vas a consumir y ya haces lo mismo. Tampoco, allá por ahí te mataron a palos y decís no voy a salir y no fumo más, no fumo más, ya salís pasas un poco de cabida con alguien y ya lo ves que anda robando y anda consumiendo y ya parás con ese, consumís y salís a robar otra vez. Hasta que caigas otra vez y digas lo mismo. Yo cuando caí dije, no voy a dejar voy a dejar, leía la biblia todo ahí adentro, vine acá a mi casa lo primero que hice consumir.

Salir, dicen los jóvenes, es una decisión personal. Como dice Federico: - *no hay una solución en esto, la solución la tenés que encontrar vos mismo. No necesitás a nadie vos decís mira yo no me drogo más loco, me abro de acá... es decisión, decisión de uno, tenés que manejar la abstinencia. [Puedo dejar] si, ya no los veo más, no tomo más cerveza con ellos, me quedo en mi casa encerrado, tranqui, ya te alejas de la droga. Yo salgo a la esquina de mi casa y ya me ven de la otro cuadra y me llaman.*

No resulta del todo llamativo que tanto entrar como salir del consumo de drogas, y como en este caso de paco, sea entendido por los jóvenes, pero también por los adultos y buena parte de la sociedad como una cuestión individual, cuando si ponemos atención a, por ejemplo, las campañas de prevención de adicciones, todas se enfocan en la responsabilidad del adicto y en su capacidad de “manejar” o controlar la adicción. A su vez, las drogas como problema que primero recae en el consumidor, luego remiten las causas del consumo a conflictos domésticos o familiares y, las ideas que más contextualizan esto lo hacen referenciando un mundo perdido, sin salida, con instituciones falladas o averiadas e incapaces de contener a los jóvenes; cuando el asunto es algo más complejo e intervienen allí fuertes dimensiones económicas y decisiones estructurales y políticas, sobre las que no nos explayaremos aquí.

Sin embargo, sí nos interesa detenernos en cómo es que el consumo de paco es una práctica donde se implican estos sentires que vemos en los apartados de

las entrevistas con la corporalidad, los vínculos sociales y afectivos así como también las relaciones de poder. El consumo de paco endurece el cuerpo, pero sobre todo endurece el modo de relación con el mundo, los sentimientos y los vínculos. De esta forma, la dureza del consumo parece estar aquí modelando unas subjetividades a partir de unas capacidades o habilidades encontradas para ordenar el propio mundo, para resistir las carencias o precariedades, la discriminación, la indiferencia, la soledad; para enfrentar los riesgos cotidianos y los vínculos locales, para hacerse respetar; para no dar lugar a la falta que evidencia la abstinencia.

Paradójicamente, este endurecimiento que puede sonar como una fortaleza, tiene lugar en unos cuerpos que, como describen los propios consumidores, son frágiles, se achican y se deterioran con el paco. Sin embargo, rescatarse es, como dice Cristian, ablandarse; es, tal vez, volverse consciente de la fragilidad o vulnerabilidad de la propia corporalidad y de la vida en la villa y en el barrio. Es en este sentido, que vale preguntarnos cuán solos se inician los jóvenes en el consumo de paco y cuán solos pueden rescatarse. David Le Breton (1998) dice que nunca estamos solos en nuestros cuerpos, ya que en él cargamos las huellas de nuestra historia, la sensibilidad personal, pero también unas dimensiones que se nos escapan y tienen que ver con los simbolismos que le dan carne al vínculo social, sin las cuales no seríamos nosotros mismos. De allí que resulta necesario indagar en estos cuerpos del consumo de paco e ir adentrándonos en ellos, cavando más profundo para comprender de qué es que están hechos y de qué nos están hablando los jóvenes entrevistados.

Emociones y afectividad para pensar el consumo de paco

Para comprender estas prácticas y estos cuerpos del consumo de paco hay que atender a unas experiencias que no implican una racionalidad –con lo que no deben ser vistas desde una única concepción– sino que en su abordaje es necesario “ver más allá de lo evidente”, de lo lógico, de lo habitual. El consumo de drogas suele ser entendido como una problemática y los consumidores abordados como un problema social donde no siempre se toman en cuenta las dimensiones políticas de las emociones que se ponen en juego en dicha práctica. En este sentido, María Epele (2010, p.233) explica que consumir es tanto una acción individual como una respuesta a otro y re-producción de otras prácticas semejantes que tienen lugar en otros sectores sociales. Así, el consumo

de paco implica la puesta de límites a la intervención ajena en la propia vida, la producción de acciones y emociones para los propios consumidores y para otros, la expresión y regulación corporal del sentir. Tal como plantea la autora: *“las intervenciones sobre el propio cuerpo y la intoxicación actúan como formas de producción de acciones y emociones propias y de otros, desdibujando y transformando la dinámica vincular y subjetiva de generación, reconocimiento y legitimación del sentir”*.

Así, en la práctica de consumo de paco es posible ver la expresión de una dinámica emocional individual y colectiva, intersubjetiva, entre el cuerpo de sí y el cuerpo del otro. De modo que aquello que se siente siempre es resultado de una interacción social, ya sea placer o dolor se ven atravesados por los entramados sociales, las estructuras políticas, históricas, culturales y económicas. Estas emociones o sentires son experiencias que no pueden disociarse de la corporalidad en tanto el cuerpo se presenta como como locus privilegiado para su expresión.

Eva Illouz (2007) sostiene que *“las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no conlleven suficiente cultura y sociedad, sino porque tienen demasiado de ambas (...) Buena parte de las disposiciones sociales son también disposiciones emocionales”*. En esta línea, Adrián Scribano (2009) sostiene que los dispositivos de regulación de las sensaciones implican unos procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones sociales que se distribuyen de acuerdo a los contextos morales-ideológicos y que su regulación pone en tensión el orden o sentido de mundo que las clases y los sujetos poseen.

Así es que las prácticas involucran afectividades que vuelven inteligible el mundo social. Un ejemplo de ello tiene que ver con la expresión de la ira; si buscamos dos extremos veremos cómo manifestaciones bruscas o violentas en un hombre blanco, trabajador, burgués, dan lugar a clasificarlo en tanto una persona de carácter temperamental; mientras que la misma manifestación en un hombre proveniente de los suburbios será catalogada como una persona peligrosa o insubordinada.

Si bien, entonces, existe un contexto normativo que determina la definición de las emociones –y por ende la acción que estas manifiestan-, al mismo tiempo las personas pueden manejar y controlar sus emociones para cumplir con las normas culturales (Illouz, 2009), o no. Operan aquí unos mecanismos de soportabilidad social (Scribano, 2009) mediante los que se naturalizan ciertas condiciones sociales –en especial aquellas que evidencian las fallas estructurales- en una especie

de “siempre es/fue así”. De este modo, una serie prácticas se suceden como parte del sentido común, casi de manera desapercibida, mientras evitan o acallan los conflictos generados por las desigualdades de la sociedad capitalista y los funcionamientos de las principales tecnologías políticas. Es en este sentido que los afectos constituyen un factor clave para explicar los procesos sociales e identitarios, en tanto que éstos se hallan inscriptas en las subjetividades corporales.

Vemos así cómo es que las pasiones no son sólo administradas o reguladas desde un poder centralizante –como el de las instituciones estatales- sino que éste se articula con el poder individualizante que caracteriza a nuestras sociedades, fundamentalmente a partir de las premisas que describe Foucault de “cuidado de sí” y “conocimiento de sí”. Si en las sociedades pre modernas, éstas funcionaban por separado y la segunda era una consecuencia de la primera; en la modernidad es el conócete a ti mismo la que predomina en tanto modo de gobierno de los individuos, pero con la trampa de renunciar a una dimensión propia como la del deseo o el placer que no se corresponden con las reglas morales. Es en este sentido que en la búsqueda de una conducta aceptable en las relaciones con los demás opera este re-conocimiento y conocimiento del yo.

Vemos, por ejemplo cómo es que a la vez, estas maneras de concebir al hombre y a la organización social inciden fuertemente en el tratamiento de los afectos que le dan sentido a los vínculos en el marco de una cultura, como así también en los modos de comunicación, siendo ambos modos de poder y acción política. En relación a esto, cada forma de poder o razón de Estado establece unos modos de educar, neutralizar, exaltar, reconocer y rechazar determinadas pasiones en la constitución de la subjetividad y de las ciudadanías en tanto la dimensión afectiva (las pasiones, los sentimientos, las emociones) implican una base legítima y *“suficientemente sólida para fundar y sostener la vida en común”* (Papalini, en prensa).

En las sociedades actuales las estructuras del sentir operan poniendo en funcionamiento una emocionalidad o afectividad que se construye más en relación al “poder ser” que al deber ser. El amor, la felicidad, la alegría y el “keep and calm” se encuentran mercantilizadas de modo que mientras de un lado alcanzar estas emociones y conservarlas se convierte en un mandato social, por otra parte el acceso a estos sentires es objetivado en la tenencia o adquisición de un estilo de vida donde el sujeto debe convertirse en su propio héroe, salvarse a sí mismo (de sus dolores o padecimientos individuales o colectivos) y alimentar su individualidad tanto como le sea posible para sentirse reconocido, libre y seguro en el mundo de la incertidumbre.

Así, explica Han (2014, p.21), el “tú puedes” se erige por sobre el “tú debes” y posee un nivel de coacción generado por el propio sujeto que se presenta como libertad cuando en realidad lo convierte en un esclavo de sí mismo. Y, sigue este autor, quien fracasa es además culpable; y el fracaso –que equivale a “no poder poder”- significa también un nuevo modo de morir en nuestros tiempos. En su ensayo acerca de “La agonía del eros”, Han (2014, p. 27) sostiene que en nuestras sociedades solo se admiten cosas posibles de ser consumidas y que hasta el dolor debe poder ser disfrutado, ya que los sujetos deben producirse a sí mismos bajo el deber ser del rendimiento y la felicidad. Incluso las personas son posibles de ser consumidas y/o descartadas en la medida en que las relaciones con los otros se establecen mediante este mandato del consumo erosionando el vínculo social, negando o dando muerte a la otredad.

Este “be happy” funciona como horizonte social de la sensibilidad de los sujetos contemporáneos, sostenido –como vemos- en el rendimiento y el consumo, pero fundamentalmente en el miedo a la muerte. Un miedo que es de los más antiguos en la historia de la humanidad y sobre el que se apoyan y apoyaron los regímenes dominantes de todas las épocas. En Occidente la muerte goza de mucha mala fama, especialmente porque su representación anuncia el final de los finales, la destrucción, la imposibilidad. Contra ella el capitalismo idea permanentemente una serie de estrategias que van desde la acumulación (de capitales, de años, de bienes) hasta convertirla en el sinónimo de la tristeza y en el enemigo absoluto.

La muerte como entendida como un enemigo a vencer da lugar a la gestión de unas políticas estatales, médicas, económicas y culturales tendientes a elevar cada vez más la esperanza de vida de las poblaciones; y también se logra ganar batallas sobre ella coqueteándola, estando cerca, pero sin morir en realidad. Mucho de ello es posible de hallar en las prácticas llamadas “de riesgo” entre las que clasifican los deportes extremos y aventuras, los consumos de drogas, las conductas sexuales, entre otras.

Ganar a esta muerte, retrasar su llegada, convierte a los sujetos en sus propios héroes o salvadores y les otorga un relato de vencedores. Y en estas narraciones emergen unas emociones que atienden a la auto-superación. Y todo ello en el marco de unas sociedades que operan a partir de la gestión política del miedo (a morir, a no pertenecer, a no ser/existir, a lo otro) mediante la que se fragmentan los espacios y lazos sociales dando lugar a lo que Rossana Reguillo (2012) señala como gramáticas de la violencia.

Estas gramáticas, o las violencias como modo de relación funcionan como mecanismos de ordenamiento y control social sobre las poblaciones (los cuerpos y los territorios) a partir de los que se ponen en juego unas distinciones (barreras-muros) entre unos y otros, adentro y afueras, que son tanto materiales como simbólicos. Así, la villa y el barrio resultan ser portadores de la violencia como estigma, sin historizar ni contextualizar tales espacios en el marco más amplio de la sociedad neoliberal. En sus habitantes se objetivan los miedos (o, mejor dicho, la generación de los miedos) y las violencias.

En este sentido, Reguillo (2008) plantea que: *“la espacialización, dotar de un lugar a la inseguridad [y de violencia], confiere la esperanza de que emplazar (y en ese movimiento operar un desplazamiento) a “lo otro—anómalo” en un territorio tanto específico como imaginado es una manera de atajar el miedo que produce una amenaza sin lugar. Mientras que la antropofomización mediante la que se provee de un cuerpo y una forma a esa fuente de peligro representa un modo de negar (al demonizarla) la otredad y de afirmar la propia identidad. Sin duda, se trata de mecanismos de carácter histórico que no constituyen una novedad. No obstante, en la medida en que en la ciudad contemporánea se acrecientan las “islas de otredad” y yo mismo soy otro para los demás, y en tanto el espacio de lo otro—anómalo resulta difícil de aislar, estos mecanismos cobran hoy un renovado interés para el análisis, pues develan la centralidad política de las “pasiones” en la configuración de la sociabilidad urbana”*.

El miedo y las violencias se convierten entonces no sólo en un modo de narrar el mundo, sino –y sobre todo- en unas regulaciones acerca de cómo habitarlo y de cómo construirnos en relación a los otros, y con ellas se hacen presentes los estigmas, la humillación, vergüenza y resentimiento, que se vivencian de modos distintos en los diferentes sectores del espectro social. Los jóvenes consumidores de paco, tanto del barrio La Esperanza como los de la villa 31 Bis, se saben portadores de estas violencias y miedos, como vemos en los tramos anteriores de las entrevistas, y sobre ello es que configuran unas sensibilidades ligadas a la dureza.

En esta línea, Esteban Rodríguez Alzueta (2014) explica cómo todas estas emociones ligadas al miedo se presentan tanto en las clases medias y altas como en las populares de acuerdo a las formas en que éstas son objetivadas. Allí el autor trabaja sobre la idea de que el resentimiento es una de las consecuencias del miedo que se vincula a la rabia, a la ira, al enojo; pero que es a la vez un sentimiento que intenta disimularse u ocultarse. Esto se debe a que implica una emocionalidad incontrolable y su manifestación provoca culpa cuando no

vergüenza, ya que el resentimiento se originan otras emociones que tienen que ver con la desconfianza, el odio, el rencor, la venganza.

En el planteo de Rodríguez Alzueta el resentimiento va adquiriendo un rostro, una voz, un cuerpo según la posición de los sujetos en el espacio social, que tienden a derivar en estigmatizaciones. De esta forma la práctica del resentimiento por parte de las clases acomodadas se objetiva especialmente en los jóvenes de las capas marginales sobre los que se disparan las broncas generadas, por ejemplo, por el miedo al delito. Pero, explica el autor, quienes son objeto del resentimiento vivencian unos sentimientos de discriminación y humillación sobre los que se generan las condiciones para unas transgresiones motivadas por la violencia.

Estas condiciones se basan en la creencia de una pobreza injusta así como también en la que tiene que ver con que para existir hay que consumir. Entonces, no sólo puede decirse que el delito tiene lugar a causa de la obtención de bienes materiales (ya sea para suplir una falta, ya sea para conseguir más paco) sino que allí se juega lo que el Rodríguez Alzueta identifica como una especie de revancha. En palabras del autor: *“No hay que perder de vista que estamos frente a jóvenes que sienten rebajados su orgullo. Una persona estigmatizada es una persona señalada, cosificada, despojada de su condición de humanidad: un monstruo. La autoestima se encuentra por el piso. En esas condiciones, la transgresión, que puede ser muchas veces una transgresión violenta, es la estrategia subjetiva para levantar la autoestima, e invertir, aunque solo sea por un momento (mientras dure el delito), la situación de dominación y humillación. Ahora es el joven el que humilla al adulto, el pobre el que doblega al rico”*.

En este acto de humillar/doblegar/violentar a otro no sólo levanta la autoestima de los jóvenes marginados, sino que también les permiten sentir poder y control sobre sus vidas e incluso sobre su propia identidad. Como podemos ver en las entrevistas, sobre todo al momento del delito, portar un arma y “hacerse los malos” garantiza en buena medida el éxito de la operación. Federico nos dice que: *yo con un fierro soy dios en la calle y más si veo que tienen droga y yo no tengo, y tengo un fierro, se las saco toda, dame porque te doy un tiro, te pongo un cañazo, frente march, me lo pasas o te lo saco, me lo van a tener que pasar si no le doy un cañazo (...) no tenés que pensar sino nunca vas a robar a nadie, cuando te vas robar si pensas en sacarle y eso no se piensa. Vas y lo robas, si vas con la duda esa, no como lo voy a robar... tenes que ir a hacerte el maldito, tenes que ir a robar, todo.*

Este hacerse el maldito, como dice el entrevistado, da la imposibilidad de ablandarse, de la necesidad de ser/estar duro que significa, a la misma vez, ser macho y fuerte. Rodríguez Alzueta en este artículo sobre “Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza” plantea que a través del delito se modelan unas masculinidades autoritarias y orgullos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de enfrentarse a las humillaciones cotidianas, cada vez que estos jóvenes son objeto de la indiferencia, de la discriminación y/o del resentimiento.

La vergüenza y el desagrado pueden ser unas emocionalidades que pueden ser pensadas como opuestas al orgullo, que funciona como autoafirmación. En cambio, la vergüenza opera más como castigo social cada vez que se presenta ligada a unos sentimientos de inferioridad o humillación. Norbert Elías (2010, p. 499) sostiene que *“la vergüenza, visto superficialmente, es un miedo a la degradación social, o dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros”*. El desagrado en cambio, es su contracara en tanto que implica un miedo o disgusto ante la amenaza de quiebre o transgresión de las prohibiciones que regulan el orden social establecido.

De esta forma, todas estas afectividades son posibles de entenderse siempre en relación a una determinada época y a los modos vinculares que allí tienen lugar. Así, los miedos, las violencias, las vergüenzas y desagrados, las indiferencias adquieren sentido en relación a los otros, a la percepción y a la mirada de esos otros en una relación dialéctica con la propia subjetividad y autopercepción. Desde allí, la regulación política de la afectividad promueve unas coacciones y autocoacciones que dan cuenta de las características de nuestras sociedades con un fuerte anclaje en la corporalidad.

Vemos, por ejemplo en el caso de los consumidores de paco, cómo es que ante unos mandatos que indican que: a- vencer a la muerte (en sus dimensiones materiales y simbólicas) es existir y ser héroe de sí mismo; y b- para existir hay que ser feliz; ellos que son objeto de desagrado/rechazo/humillación se autoafirman en la rudeza que aporta la violencia como modo de relación y orgullo capaz de hacerlos sentir sus propios salvadores.

Con ello, es preciso desarticular o desmontar dos grandes argumentos. Uno tiene que ver con la linealidad o transparencia de las emociones en sus dimensiones políticas: no siempre el dolor es tristeza, no siempre la alegría es felicidad; pero además, no siempre las violencias son horror o la máxima expresión de la barbarie ni la pacificación carece siempre de salvajismo o terror. El segundo de estos argumentos remite a que la expresión o exterioridad de las emociones

proviene de alguna especie de “más allá”; en realidad, ellas no nos vienen dadas naturalmente, sino que tienen razón de ser justamente desde lo más profundo de la articulación entre individuo y sociedad.

Y si pensamos desde estas premisas el consumo de paco, tenemos allí una práctica que –como vimos– no es un claro sinónimo de la muerte, sino que se construye a partir de una relación ambigua y conflictiva con ella; y por otra parte, esta práctica de consumo tiene lugar de manera historizada y relacional en el marco de una sociedad del capital, de modo que no es posible atribuirla linealmente a unos otros bárbaros o salvajes, portadores del deterioro.

Es en este sentido que vemos cómo los afectos constituyen un factor clave para explicar los procesos sociales e identitarios, en tanto que éstos se hallan inscriptas en las subjetividades corporales de los jóvenes consumidores de paco. Entendiendo que el cuerpo es un ámbito de encuentro entre lo particular y lo colectivo (lo individual y lo social), consideramos que las sensibilidades que se presentan en esta práctica de consumo implican unas tensiones entre la desaparición o marginación que aparece ante el hecho de “fracasar” en el cumplimiento de los mandatos de la razón neoliberal, y la autoafirmación a partir de la fuerza del resentimiento y la transgresión.

Dureza: lo más profundo es la piel

Si pensamos en la superficie sólo como aquello que es evidente podemos ver en los jóvenes consumidores de paco a unos cuerpos duros. Duros en sus gestos, en sus posiciones tiesas, en los músculos, en los huesos, en la mandíbula trabada, en la mirada encendida como linterna pero que no mira a ninguna parte. Son unos cuerpos que, bajo los efectos de la droga no pueden moverse, ni comer, ni hablar. También la piel se endurece, se encalla cada vez que se queman los labios, las manos, hasta cabellos y pestañas al encender las pipas con paco. Y es también una piel marcada por las experiencias que narran las sinuosidades de una vida hecha a la intemperie.

Sobre sus cuerpos también se observan a simple vista los rasgos de la intensidad del consumo de paco: la cuestión del peso y el aspecto esquelético, así como la suciedad de los días que pasan fumando sin bañarse ni cambiar de ropa. Cuanto más notorios son estos indicios, más consumidos se encuentran por la adicción. Sin embargo, mirar esta superficie corporal es mirar la profundi-

dad entendiendo que es a través de ella que podemos comprender qué es eso de lo que nos hablan estos cuerpos duros, de qué condiciones sociales están hechos, qué tensiones y conflictos se juegan allí, qué afectividades están narrando y cómo es que estos cuerpos duros son más que eso: son la expresión de las características de la razón neoliberal.

Con ello, y como plantea Paul Valery: *“lo más profundo es la piel”* nos animamos aquí a repensar esta práctica de consumo de paco en jóvenes de los sectores populares considerando que todo aquello que llega a la superficie lo hace porque goza de la suficiente profundidad como para expresarse, dar cuenta de unos sentidos sociales y trascender el ámbito de lo individual. Así, ver esta dureza en la superficie de los cuerpos de los consumidores de paco nos lleva a preguntarnos cómo es que esta característica es más una afectividad construida como modo de percepción y relación con el mundo. De este modo, corriéndonos de los dualismos individuo-sociedad, mente-cuerpo, razón-emoción, superficie-profundidad vemos que esta dureza es posible de ser entendida como una retórica de la experiencia del neoliberalismo en estos jóvenes consumidores de paco.

Estos cuerpos desalineados, tumberos, sucios, olorosos; delgados, débiles, enfermos y/o delincuentes llevan sobre sí los estigmas del hedor, del horror, de las violencias, de la barbarie, de la piedra. Y con ellos se presentan una serie de emociones o sentires que sirven como puerta abierta a la subjetividad de los entrevistados y a los modos en que ella se configura en relación a todo un sistema social. La idea de dureza es habitualmente asociada a algo fuerte, irrompible o inquebrantable ya sea en términos físicos como en características de comportamiento: se dice que alguien es duro cuando es difícil hacerle cambiar de opinión o considerar más opciones, pero también se dice duro a quién es capaz de soportar o resistir los embates de la vida; o cuando alguien se vincula con rudeza respecto de los demás. A su vez, la dureza como característica de los sujetos y de las relaciones entre ellos también adquiere una doble valoración.

De un lado, se constituye en un reconocimiento de la hombría de la modernidad, en una de las representaciones de las masculinidades liberal mediante esa figura de un hombre duro, inquebrantable ante las dificultades, que nada lo afecta, imposibilitado de reconocer y expresar sus emociones, un hombre que es también el de la fuerza de trabajo y el del conocimiento racional. Pero la otra valoración de la dureza tiene que ver con el sufrimiento, la inflexibilidad y la crueldad. En este punto, son las actitudes asociadas a una fuerza que es incontrolable y se dirige a los otros obligándolos a actuar o prohibiéndoles algo. Una de las

metáforas con las que socialmente se asocia esta acepción de la dureza tiene que ver con la llamada “mano dura” como única posibilidad de regular el orden social. Así también la crueldad se presenta como otra de las caras de la dureza que adquiere una valoración negativa asociada a quien es capaz de infringir daño o maltrato en los otros con total habitualidad y naturalidad.

En el caso de los jóvenes consumidores de paco, especialmente en los jóvenes entrevistados, estar duro es más que un efecto fisiológico. Vemos así como sus días y sus vínculos se encuentran atravesados por la dureza: el paco otorga una dureza capaz de hacer frente a las precariedades, carencias, dolores, males-tares, de aislarlos, acentuando la individuación, dejándolos solos, volviéndolos como de piedra. Allí, en ese consumo nada parece afectarles. Pero a la misma vez, esta dureza entendida como situaciones difíciles a la que los jóvenes se ven expuestos, aparece en términos de una emocionalidad que permite la existencia social vinculada a los mandatos hegemónicos como la de una masculinidad patriarcal, incapaz de “ablandarse” o sensibilizarse.

Si la dureza es lo fuerte, entonces su opuesto es la debilidad que se asocia a la expresión de las emociones. Así, ablandarse, rescatarse o abandonar el consumo de paco es a la vez un modo de re(x)istir como otro modo de volver a desaparecer por fuera de la visibilidad que otorga esta práctica e inmersos en la conciencia de la precariedad y de las distancias sociales, nuevamente. Porque, además, los rescates son siempre por amor: filial, de pareja, hacia un hijo, religioso; es decir, todo eso que está duro o congelado en el consumo de paco.

Pero la dureza del paco entendida como una autoafirmación donde se juegan el orgullo y la violencia a partir del resentimiento, de la indiferencia, de la humillación y el rechazo o desagrado de los que estos jóvenes son objeto cotidianamente, establece un modo de relación con el entorno social que puede caracterizarse como duro –de hecho, para estos jóvenes se demanda “mano dura”, vinculada a las políticas delictivas, bajando, por ejemplo, la edad de la imputabilidad juvenil-. Así, la dureza parece en principio, proteger del dolor, de la bronca, de la vergüenza, del estigma; en tanto aísla a los jóvenes del rechazo y la muerte social, mientras que, a la misma vez, los ubica ante situaciones difíciles de resolver que son generadas por la transgresión: como la adicción, los enfrentamientos con policías, transas y otros paqueros, la cárcel.

La dureza, que es a la misma vez una cualidad física y una afectividad o modo de relación con los otros, comprende y explica la complejidad de lo que sucede en las subjetividades juveniles marginales al dar cuenta de una dimensión

simbólica-afectiva que se inscribe en la experiencia de los consumos de droga, marcas de época, industria cultural y política. La dureza en tanto afectividad y simbólica propone otras articulaciones entre racionalidad y relaciones de poder que nos permite poner en cuestión las miradas extremas (tanto las románticas como las condenatorias) respecto de las prácticas como las del consumo de pasta base que encuentran allí ambivalencias que se juegan entre disensos y resistencias, entre sobrevivencias y caminos sin salida.

La experiencia es para Baruch Spinoza (1670) la potencia de los cuerpos, una dimensión complementaria que confirma aquello que a la razón –por sí sola- se le escapa: y los afectos son, para él, la base de los valores. Pero, sostiene Spinoza, que los valores se erijan sobre las pasiones hace que éstos se vuelvan relativos. Sin embargo, no los hace inútiles sino que –en tanto las pasiones no son relativas, ni gozan del mismo estatuto ético y moral de acuerdo a cada época- revelan los modos en que se vivencia una cultura, un tiempo histórico y fundamentalmente, de cómo operan los juegos de poder.

Entendemos de este modo que los afectos son también sociales y políticos y que, la promoción política de las pasiones tristes como dispositivo de dominación separa a los cuerpos de sus capacidades y de su alegría. En esta línea, la victimización de los sujetos que sufren o de aquellos impotentes respecto de algo no hace más que ser funcional al sistema dominante, en tanto ninguna víctima cambia nada: ni el consumidor de drogas (en tanto enfermo o delincuente que carece de otro camino por el que conducir su vida), ni los jóvenes (cuando son entendidos como un sector de la población incapaz de tomar propias decisiones). En cambio la agencia movilizadora mediante la alegría o el dolor, por ejemplo, se vuelven acciones políticas tendientes a la transformación de la forma y del fondo de una situación.

Los cuerpos duros (Alabarces y Garriga Zucal, 2007, s/p), esos que encarnan las prácticas de los sectores populares y especialmente las de los varones, suelen ser abordados desde las nociones del aguante. El aguante, como explican los autores es más que una estética corporal, implica siempre una ética o modo de valorar el mundo y una retórica que ordena la experiencia. En términos de poder, la noción del aguante remite a la resistencia, a “banca” cualquier situación de tensión o dificultad, a “poner el cuerpo” y enfrentarla aun sabiéndose en desventaja. Sin embargo, los cuerpos duros del paco no pueden ser pensados desde esta valoración de la resistencia en que se presentan los cuerpos del aguante, que son también los de las hinchadas de fútbol.

Mientras los duros del aguante son unos cuerpos grandes, gordos, grosos y que resisten tanto al uso y abuso de drogas, de alcohol, al trabajo pesado y sus enfrentamientos los fortalecen o endurecen más allá del resultado del combate (en esa valoración de la fuerza masculina de la dureza); los duros del paco no aguantan ni resisten. Son éstos unos cuerpos que frágiles y delgados ponen el cuerpo más a la reproducción de un capitalismo que los niega, los oprime y los consume hasta desaparecerlos que a la transformación de sus condiciones de existencia.

Tal como dicen los entrevistados ante la pregunta acerca de cómo funciona el aguante en el consumo de paco, vemos cómo es que los jóvenes advierten si dudar que para ellos no hay tal aguante ni resistencia:

Federico: - el corte de la droga es que no se lo consume a él, él consume la droga: es más pillo con la droga fuma, y anda re piola , re bien vestido, se le termino se va a dormir... en cambio vos fumás, no tenés más quedas rogado, si no tenes que andar vendiendo las zapatillas y vos decis: la concha de su madre, yo anoche vendí toda mi ropa y mira vos seguís con tu misma ropa y [él] te dice: si yo me la fumo no me consume...

Valeria: - es como dijo [Federico] recién, vos fumás la droga, no es que la droga te fuma a vos.

De esta forma, la dureza es la principal característica de la subjetividad corporal de los consumidores de paco en términos físicos y/o biológicos y como un modo de estar (y de relacionarse con) en el mundo y da cuenta de una afectividad que desde y en el consumo pone el cuerpo tieso, desechable; usa el tiempo no productivo pero absolutamente funcional al tiempo efímero del consumo capitalista; implica el poder de la visibilización o autoafirmación social, no posibilita un movimiento o acción capaz de transformar las condiciones de existencia (simbólicas y materiales) de los consumidores de pasta base de cocaína. Incluso, la misma práctica del consumo de pasta base de cocaína parece reproducir ciertas lógicas de los poderes hegemónicos.

Así, en el consumo de paco operan de manera hegemónica las reglas mercantiles contemporáneas a partir de las que se endurecen los cuerpos, las emociones, las relaciones a la vez que se necesita más, siempre más de esa droga que sacia la ansiedad, detiene el tiempo, congela el dolor. Duros, los cuerpos del paco quedan inmóviles, a diferencia de los cuerpos duros del aguante que están

en permanente movimiento. Y esta dureza, que oculta el malestar y la tristeza, es capaz de poner la profundidad en la superficie en tanto muestra cómo es que, en nuestra sociedad, el mandato y la promesa de la felicidad, de un lado, y la condena del dolor y la tristeza, del otro, pueden ser entendidos como un “optimismo cruel” que opera paralizando a los sujetos en condiciones de vida que no aportan a su felicidad (Berlant, 2011, p. 20).

Esta crueldad optimista, que también podemos llamar dureza, está ligada a la acentuación de la individuación, del “hazlo tú mismo”, o de lo que Han (2014, p.23) denomina “no poder poder” que tiene que ver con el modo en que la absolutización del poder (y de resolución de la propia existencia) aísla a los sujetos –a los consumidores de paco en este caso- a la vez que borra o aniquila al otro convirtiéndolo en un objeto posible de ser consumido. De esta manera, los cuerpos duros nos hablan de un poder y de un aguante o resistencia que laten en la dureza, pero que está quieto, obstaculizado en la misma práctica de consumo.

Entonces, vale preguntarnos qué es lo que en realidad está matando el paco. Encontramos así una erosión de la capacidad de agencia de los jóvenes consumidores cuando en unas unas interacciones permanentemente antagónicas y desiguales -en tanto tienen posiciones y capitales asimétricos respecto del mercado, de la policía, de los transas, de los adultos e incluso, del Estado- con respecto al orden social hegemónico ellos se narran desde unos cuerpos duros y de la muerte sobre los que se gestiona el miedo y la construcción de unos chivos expiatorios sobre los que se objetivan las durezas (las violencias, los resentimientos, las indiferencias, los desagradados).

Y, en la medida en que más se afirman las corporalidades juveniles de los consumidores de paco oponiéndose a los cuerpos ideales de las industrias culturales y del mercado, éstos generan más y nuevos mecanismos de expulsión, más relatos del estigma y la exotización. Es una relación perversa en la que los jóvenes adquieren visibilidad: desde allí pueden contar al mundo que existen y qué asuntos les afectan, pero el descrédito que les imprimen las imágenes mediáticas les roba su capacidad de agencia siempre que se plantean en términos de víctima/victimario.

A la misma vez, la ciudadanía es otro de los aspectos que se pone en juego en estas subjetividades de la dureza toda vez que las políticas públicas, sobre todo aquellas vinculadas a la seguridad y a la salud, operan basadas en miedos institucionalizados que promueven más la exclusión que la inclusión. Y los miedos se hacen cuerpo: paralizan las libertades, los derechos, las miradas críticas,

las políticas sociales. De esta forma, los jóvenes quedan como responsables naturales de sus consumos de drogas, de la enfermedad, de la delincuencia, de la situación de incomprensión o desigualdad en la que se encuentran y no pueden cambiar; justificando sus consumos en las “malas juntas”, la falta de trabajo, el abandono familiar, el desinterés y la apatía.

Además, cabe destacar que todo ello tiene lugar en el marco de unas sociedades donde el consumo no sólo define el ejercicio de la ciudadanía (aunque, claro, ésta sea imposible de reducir a él) sino que establece, ordena, regula las relaciones con el mundo. Es por eso que atender especialmente a la dimensión simbólica-afectiva en las configuraciones subjetivas de la corporalidad de los consumidores de paco se convierte en una herramienta útil desde la que es posible comprender cómo es que éstas expresan unas marcas de época, unas relaciones de poder, unos posicionamientos en y ante el mundo.

En este contexto podemos pensar, entonces, que tal vez todos estamos duros, como los jóvenes paqueros. Que esta práctica de consumo visibiliza nuestros modos de estar juntos, es decir, trae la profundidad de nuestras afectividades a la superficie de la piel y con ello nuestras miserias (no sólo la de los adictos), nuestras indiferencias, nuestras faltas de responsabilidad ciudadana cuando no de humanidad. Que los relatos y estéticas de la violencia que representan a estos jóvenes hablan tanto más de quienes consumimos tales narrativas. Que debemos preguntarnos qué tanto acompañamos o dejamos solos a los jóvenes, qué medios y miedos tenemos en estos vínculos intergeneracionales. Que debemos, sobre todo, poner el cuerpo a la producción de unos conocimientos capaces de intervenir ante unas prácticas de consumo como la de pasta pase que no sólo inmovilizan, obturan, dañan a los jóvenes consumidores, sino a todos en tanto cuerpo social.

Bibliografía

- ALABARCES, Pablo y Garriga Zucal, José (2007). "El "aguante": una identidad corporal y popular". En: *Revista Intersecciones en Antropología*, Num. 9. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-373X2008000100020
- BERLANT, Laurent (2011). *El corazón de La Nación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELÍAS, Norbert (2010). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- EPELE, María (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- HAN, Byung-Chul (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- ILLOUZ, Eva (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- LE BRETON, David (1998). *Pasiones Ordinarias. La Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, David (2011). *Conductas de riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos de vivir*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- PAPALINI, Vanina (en prensa). *La revancha de los sentimientos. Fundamentos del orden social*. Material del Seminario de Doctorado "Subjetividad, cultura masiva y configuraciones sociales contemporáneas", 2009, FPyCS-UNLP.
- REGUILLO, Rossana (2008). "Sociabilidad, inseguridad y miedos: Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea". En: *Revista Alteridades*, Num. 36. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-70172008000200006&script=sci_arttext
- REGUILLO, Rossana (2012). "De las violencias: caligrafía y gramática del horror". En: *Revista Desacatos*, Num. 40. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-92742012000300003&script=sci_arttext
- RODRÍGUEZ ALZUETA, Esteban (2014). "Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza". En: *Revista Niños, Menores e Infancia*, Num. 8. Instituto Derechos del Niño. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNLP.
- SCRIBANO, Adrián y Figari, Carlos (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Colección CLACSO-CICCUS.

CAPÍTULO IX

LOS DUROS HIJOS DEL NEOLIBERALISMO

*Los pibes allá en la esquina
están como dibujados
nadie paga sus pecados
no les socorre ni dios
esperan la tardecita ayyy
y se van pa' la placita
beben y fuman un paco
después oyen reggaeton
porque esperan que en el cielo este el amor
que no le diste vos
qué no? como que no?
mirate, miralo*

*Los pibes cumplen condenas
entran y salen las penas entran y salen las penas
de su niño corazón
y tienen la valentía ayyyy
de ganarse el día día
aunque una noche sin luna
se queme su encendedor
porque tiene mucho cielo y mucho mar
me gusta este lugar
qué no? como que no?
mirate, miralo*

(Canción de Onda Vaga, 2008)

Poner el cuerpo, tomar posición

Este trabajo se propuso indagar en la experiencia del cuerpo en la cultura contemporánea atendiendo a cómo es que se configura la corporalidad en contextos de exclusión a partir del caso de los jóvenes de sectores populares consumidores de pasta base de cocaína. Para ello tomamos en cuenta la dimensión simbólico afectiva, entendiendo que desde allí es posible vislumbrar los sentidos que se construyen en estas prácticas de consumo, históricamente situadas y en determinado espacio social, así como también las marcas y los mecanismos de la razón neoliberal que se inscriben en los cuerpos de estos jóvenes.

El camino realizado da siempre por resultados unos nuevos interrogantes, sin embargo a modo de cierre podemos comenzar por señalar que el desafío de indagar en la corporalidad nos ubica, en primer término, en la urgencia de retomar las preguntas por la totalidad. En los últimos años las indagaciones sobre el cuerpo arrojan una multiplicidad de conocimientos que poseen en común un análisis de los fragmentos, de las microcapilaridades del poder, de las llamadas resistencias con minúsculas.

En un tiempo de muerte de los grandes relatos (de la historia, de la política, de los colectivos, del Estado, del futuro) los objetos de investigación –tal como plantea Saintout (2014)- tuvieron centro en la hegemonía de las historias mínimas (que entienden a los sujetos desprendidos de toda dimensión estructural); en el adelgazamiento de la problematización del poder, un poder que se entendió como invisibilizado, fluido, ambulante, alimentando el abandono de la dimensión de clase para el análisis y comprensión de la cultura; y en la celebración de la resistencia o de las tácticas de los débiles (como dice De Certeau, 1999). De esta forma, en un orden neoliberal que se postula como único, estas epistemologías de la devastación han hecho sus denuncias pero sin espacio para la transformación.

En este sentido, para comprender la experiencia de los consumos de pasta base de cocaína en jóvenes de sectores populares ya no alcanza con reconocer cómo es que en esta práctica los sujetos alteran o resisten un orden social; ya no basta con denunciar la muerte, la exclusión, la precariedad, el deterioro; sino que resulta clave y necesario ponerla en contexto con los procesos económicos y políticos macro sociales. De este modo, la pregunta por la corporalidad que aquí nos formulamos pone en juego una relación dialéctica e infinita entre sujeto y estructuras, entre individuo y sociedad, entre carne y mundo.

Es cierto que nuestro mundo está cambiando, que el orden neoliberal experimenta crisis por todas partes, pero eso no significa que haya desaparecido, sino que continúa y resiste con fuerza la posibilidad tangible del comienzo de su desestabilización a nivel global. De allí que la mirada epistemológica con la que nos propusimos reflexionar aquí sobre la corporalidad atiende justamente a la necesidad de poner el cuerpo, de tomar una posición, de movernos para pensar en estos modos en que la posibilidad de transformación sólo es posible si se liga a las estructuras. Unas estructuras que –como sostiene Saintout (2014)- son palpables en los cuerpos. Las vemos aquí en los cuerpos duros de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína y en sus modos de sentir/pensar el mundo.

Con ello vemos que no es posible investigar el cuerpo sin poner el propio cuerpo en juego con sus propias percepciones, marcas, historias; en tanto para conocer el mundo debemos palparlo y dejarnos tocar por él: es ése el preciso instante donde ocurre la transformación. Así, conocer implica siempre un encuentro, un diálogo con el otro que no es necesariamente alteridad irreconciliable, sino por el contrario es el otro del re-conocimiento: otro al que llegamos y otro que nos llega, que nos toca, que nos modifica para siempre la existencia; y no lo hace sólo en una experiencia personal, sino profundamente colectiva y política.

De esta forma, este re-conocimiento hallado en el camino de esta tesis nos ubica ante lo que Florencia Saintout (2013) llama una epistemología de la esperanza, pero también del barro (2014). Por un lado de la esperanza como una mirada intelectual y política que nos permite salirnos de los relatos de la devastación o del deterioro, incluso y a pesar de que este estudio indaga en unas prácticas de consumo juveniles insertas en contextos de absoluta precariedad. Pero lejos de acercarnos a estas prácticas con unas miradas románticas, una epistemología de la esperanza es la que nos permite ponerlas en contexto, identificar las tensiones y los conflictos, los modos en que operan allí los poderes y las posibilidades de cambio. Es ésta además una epistemología que nos inscribe

en la recuperación de lo que se decía muerto: el tiempo de la esperanza, como el tiempo del futuro, de la proyección, de la organización colectiva, de la política, del Estado como espacio de resolución de los conflictos, de la historia social.

Por otro lado y articuladamente, trabajamos aquí desde una epistemología del barro donde la toma de posición por estos jóvenes consumidores de los sectores populares, que olvidados o invisibilizados están allí mostrándonos con sus prácticas la cara más perversa del neoliberalismo, nos hace creer en el compromiso de una producción de saberes para un mundo más justo, libre, soberano. Alejados aquí de los laboratorios, este estudio pretende más que describir e interpretar los cuerpos de los jóvenes consumidores, aportar a entender hacia dónde va nuestro mundo.

Y por eso, hemos apostado al trabajo sobre la dimensión simbólico afectiva, entendiendo que hay allí una profunda posibilidad de transformación en tanto podemos ver en la dureza como afectividad esta relación entre carne y mundo, sujetos y estructuras. En este sentido, aquí nos propusimos un recorrido partiendo de la creencia de que lo más profundo es la piel. Así, desde un abordaje de la superficie de los cuerpos de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína comenzamos a reconocer allí los indicios, las marcas de la cultura en la carne, en el cuerpo vivido, en la experiencia subjetiva de la corporalidad.

Desde ahí, siguiendo la pista de los indicios y las complejidades que se anudan en la superficie física, y valiéndonos del reconocimiento de la palabra y de las percepciones comenzamos a sumergirnos en esa parte del cuerpo que no se ve, que no se toca ni se oye, saborea o huele, pero que hace carne y sentido: hace a estos jóvenes consumidores y hace al mundo; esa parte que hemos dado en llamarle afectividad. Entendiendo que no basta con observar el mundo sino que sólo es posible generar un conocimiento del mundo sólo si lo tocamos, los palmamos, y nos dejamos tocar por él es que poner el propio cuerpo en el proceso de investigación resultó una condición necesaria para bucear en las dimensiones simbólicas de los cuerpos de los jóvenes consumidores e intentar desentrañar los sentidos que allí se entretejen.

Las afectividades se expresan permanentemente en la corporalidad dando cuenta de unos modos particulares e históricamente situados de las relaciones y los lazos sociales. No es nada simple responder con exactitud qué puede un cuerpo, sin embargo el camino de arribar a una posible respuesta nos encuentra con unos modos en que los afectos emplazan unas lógicas donde se crean y recrean modos de estar juntos y de proyectar los destinos de una sociedad. Desde aquí es entonces que proponemos que la dureza es el modo de afectividad que

caracteriza las corporalidades de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína, pero no sólo a ellos, sino que esta dureza implica un modo legítimo de relación en el marco de las sociedades capitalistas.

La dureza como afectividad

Ningún afecto o emoción puede ser comprendida en su significación si no es en el marco de los contextos políticos y económicos que los configuran tanto ética y moralmente, como en su expresión mediante experiencias prácticas y discursivas. En todas las sociedades existen unos afectos o sentimientos que se ponderan por sobre otros que constituyen un disvalor. María Epele (2010, p. 225) explica que tanto en los placeres como en los sufrimientos se ponen en juego los mecanismos de dominación, de control, así como los problemas de la esclavitud, la soberanía y la libertad en un contexto relacional con el cuerpo, con los otros, con sí mismo y con el poder.

En las sociedades neoliberales la felicidad se presenta como un dogma a seguir, incluso a costa de los dolores que implique su adquisición. Y decimos su adquisición porque en el mundo del capital todo es posible de ser convertido en mercancía, hasta los sentires y lo que es debido sentir y pensar en cada situación. Paradójicamente, el modelo neoliberal que da muerte a los Estados de bienestar instaurando en su lugar una serie de malestares que ordenan la vida cotidiana (malestares que se ligan siempre a las faltas o carencias materiales y simbólicas), impone como valores las emociones ligadas a un “pasarla bien” que se objetiva en los diferentes consumos así como en una individuación que mientras destruye los lazos colectivos aísla a los sujetos dejándolos en una profunda soledad de la que se asumen como responsables absolutos.

Si aquí felicidad es tener, es consumir; vemos cómo un conjunto de políticas de mercado han ido haciéndose carne en los sujetos al punto de confirmar su existencia en las prácticas de consumo, en tanto la incapacidad de consumir los coloca en la posición de una muerte social. Esta felicidad del capital es una felicidad para unos pocos ya que siempre es tramitada como una meta que alcanzan los privilegiados, presentándose así como un símbolo de exclusividad y de distinción. Y los medios de comunicación hegemónicos así como las industrias culturales operan fuertemente en la organización de los sentires del capital.

Es mediante ellos que se modelan unas estructuras del sentir donde el dolor, la violencia, la muerte se horrorizan al punto de ser negados, invisibilizados o estigmatizados en función de ordenar la vida afectiva alrededor de unos relatos que interpelan a la sensibilidad desde una moral fundada en el valor de los intercambios y de la pulcritud civilizada de las relaciones y corporalidades. Estas llamadas sociedades de la información y del entretenimiento sobre las que se estructuran las subjetividades en el capitalismo abogan permanentemente por la necesidad de transparencia, orden y claridad como fuentes de visibilidad y reconocimiento.

Este entretenimiento que se presenta como sinónimo de disfrute y de felicidad es en realidad un mecanismo de adormecimiento, de control y opresión si entendemos que en tanto mercancía, el entretenimiento se vende y a cambio es posible liberarnos de la experiencia de la carencia, de lo que falta, y suplirla con pequeñas cuotas de placer que vienen en distintas formas y para todos los gustos. Desde el consumo de películas mainstream, pasando por shoppings y turismo aventura, hasta los consumos de drogas, todos tienen algo en común y es que desconectan a los sujetos de la experiencia en la propuesta de “pasar el tiempo” –algo que, los jóvenes entrevistados designan con palabras algo más crudas y apropiadas: “matar el tiempo”-.

Y mientras se pasa o se mata el tiempo ocurre también un borramiento del cuerpo, un adormecimiento de la carne del mundo, desde donde se obstaculiza la conciencia de sí y el encuentro con los otros. Vale recordar que la anulación o borramiento del cuerpo es otra de las premisas de la razón neoliberal: el cuerpo es allí el objeto o socio del hombre (trabajo, placer, consumo). Operando, como vimos, a partir de la gestión del miedo y con gran asiento en los medios hegemónicos, estas sociedades neoliberales justamente se encargan de ir hasta lo más profundo de la humanidad que parecen ser los afectos, las sensibilidades, la capacidad de sentir-nos y rompen allí, fragmentan las fuerzas internas que son fundantes de los vínculos con los otros, de la construcción de colectivos capaces de transformar las condiciones de existencia.

El miedo se objetiva en un miedo a la muerte (social y material), en el miedo a no pertenecer, a no tener/ser, en el miedo a no poder cumplir con las expectativas y mandatos del orden hegemónico. Y contra lo diferente, lo que no es transparente, lo que no es pulcro y por su contrario es oscuro, oloroso, sucio, se erigen unos modos de vínculos (o desvinculaciones, fragmentaciones) caracterizados por la desconfianza, el desinterés o la indiferencia, el rechazo y la vergüenza. Así el miedo, acababa con la pasión, con el amor en su sentido afectivo

que excede su valor romántico, con la justicia, con la igualdad, con la posibilidad de emancipación. Interviniendo en las creencias (cada vez que lo que se cree, se crea) que modelan nuestros sentidos prácticos, los cánones del neoliberalismo exceden sus artimañas económicas y se hacen esta “carne de mundo” a lo largo y ancho de nuestras sociedades.

Desde allí, los procesos civilizatorios de las sociedades occidentales, imperialistas, colonizadoras, nunca se han conformado con el arrebató de los bienes materiales, sino que su éxito o triunfo radican en los modos en que entretejen y hacen mella en nuestras sensibilidades y afectividades. Y el cuerpo, en este contexto, ha sido y es el gran campo de batalla, de allí la importancia de indagar sobre la corporalidad entendiendo que en ella se articulan las historias particulares y las sociales.

En una reciente conferencia en Ciespal, Jesús Martín Barbero (2015) señala que la sensibilidad – o las afectividades- en manos del mercado implica algo catastrófico, ya que la cuestión del sentido no se refiere sólo al significado de la vida; sino al tejido sensible del que está hecho la vida (sic). Así, Néstor García Canclini (2004, p. 143) sostiene que *“lo silenciado o lo diferente, que se manifiesta por vías oblicuas, desconcertantes, no importa tanto como recurso mágico para modificar el orden imperante sino como voz excluida que puede revelar algo del orden excluyente”*. Es en este sentido que el trabajo sobre las prácticas de consumo de pasta base de cocaína en jóvenes de sectores populares desde una dimensión simbólico afectiva nos permite ver cómo es que se tramitan las afectividades en el marco de las sociedades neoliberales a partir de lo que reconocemos como dureza.

Los cuerpos del consumo de pasta base de cocaína parecen estar caracterizados por la dureza: son esos cuerpos/jóvenes que están físicamente duros, tiesos, “zombies” o “muertos vivos” -como dicen ellos mismos, los medios, los médicos y hasta los académicos. De esta forma, podemos pensar también que la dureza, que es a la misma vez una cualidad física y una afectividad o modo de relación con los otros, comprende y explica la complejidad de lo que sucede en las subjetividades juveniles marginales al dar cuenta de una simbólica-afectiva que se inscribe en los consumos de droga, marcas de época, industria cultural y política.

Como ya vimos, los paqueros son aquellos consumidores de paco que en su práctica transgreden los límites de lo transable, de lo negociable, todos los códigos instituidos en la villa y en el barrio hasta la llegada de la pasta base de cocaína. Sus corporalidades, como explica Epele (2010, p. 253), dan cuenta de una paulatina muerte social que se traduce en un igual achicamiento del mundo donde se van perdiendo espacios, relaciones y recursos, e incluso, la propia

vida. De esta forma, en el consumo de paco, en el barrio y en la villa hay que hacerse duro, y para transitar la ciudad también. La dureza es vista como un disvalor en una sociedad que promueve las flexibilizaciones, incluso en lo afectivo (el no compromiso, la desconfianza, la soledad e individuación). Así la dureza de la precariedad, de los cuerpos, de las relaciones se convierte en un estigma que refuerza los que ya recaen sobre estos jóvenes de los sectores populares.

Esta dureza en tanto afectividad y simbólica propone otras articulaciones entre racionalidad y relaciones de poder que nos permite poner en cuestión las miradas extremas (tanto las románticas como las condenatorias) respecto de prácticas como las del consumo de pasta base que encuentran allí ambivalencias que se juegan entre disensos y resistencias, entre sobrevivencias y caminos sin salida. De esta forma, mientras la dureza como afectividad hace posible resistir –sobrevivir– en un contexto de carencias y precariedad, a la misma vez este ser/estar duro aparece como un obstáculo en la transformación de tales condiciones de existencia. Sin embargo, ni el paco, ni la violencia, ni el hedor, ni la precariedad, ni la dureza son otra cosa más que el arquetipo del temor al otro, de la incomunicación que caracteriza a estas sociedades del capital –tan sostenidas en los medios de comunicación– a la vez que son su opuesto.

Si la dureza es la contracara de un mundo flexible, y en esa línea es posible de ser concebida como un modo de transgresión o disenso respecto de las pautas sociales dominantes; también la misma dureza es la que opera como quietud, opuesta al movimiento y al cambio, que erosiona la potencia afectiva destruyendo o congelando los lazos filiales y sociales de estos jóvenes. De modo que, el consumo de paco lejos de poder ser visto como una práctica de resistencia, es en realidad una profunda expresión de la sociedad neoliberal, de sus políticas, economías y afectividades, que deja a los sujetos solos, estigmatizados y duros (inmóviles).

Esta práctica de consumo de paco en jóvenes de sectores populares nos revela que la dureza es una afectividad que no sólo les incumbe a ellos, sino que está presente en el conjunto de la sociedad y se hace carne en los vínculos atravesados por la individuación, la desconfianza, los rechazos, discriminaciones e indiferencias. De este modo, podemos ver cómo es que allí, en esa dureza que se presenta como obstáculo subyace una posibilidad de cambio que no es inmediato, pero que al volver visible una afectividad también se nos presenta indicios de por dónde seguir.

Y ese dónde, que se ve duro en la superficie de la piel y de los huesos, es un tiempo/espacio profundo y fundante que son los sentimientos, los afectos, las emociones y las gestiones históricas y políticas que dan lugar a nuestros pactos

sociales. Si para el proyecto capitalista todo aquello que no es visible o que no se corresponde con sus postulados es posible de ser condenado, eliminado, encerrado, muerto, la dureza aparece a veces como castigo para quienes no se corresponden con este orden social, los que son los portadores del hedor: para ellos, “mano dura” y políticas tendientes a bajar la edad de imputabilidad juvenil, por ejemplo. Pero, en preciso señalar que esa inmóvil dureza superficial es la que nos permite bucear en la sensibilidad colectiva para dar cuenta de cómo es que las creencias estructuran las afectividades y la configuración de los espacios sociales, así como también nos permite comprender que no sólo los consumidores de paco son y están duros, sino que todos lo estamos en tanto también somos los duros hijos del neoliberalismo.

Cuerpo y ciudadanía: hacia dónde seguir

Maurice Merleau-Ponty (2012) plantea que la sensación siempre está unida al significado y que es mediante la potencia perceptiva del cuerpo que es posible transformar el sentido del mundo. Siguiendo esta idea, entendemos que la posibilidad de identificarse con el propio cuerpo (es decir, ser nuestro cuerpo, más que tenerlo) permite el reconocimiento de quiénes somos y de los derechos que nos pertenecen.

Si las disposiciones sociales son a la vez unas disposiciones emocionales que ordenan el sentido y el sentir del mundo, y sobre ellas se legitima y se sostiene la vida en común, vemos cómo es que el cuerpo concebido como objeto y la mercantilización de las emociones objetivadas, por ejemplo, en “tener” amor, paz, alegría, felicidad, etc., son susceptibles de ser vendidos por los gurúes de moda e incluso hasta por la política del marketing, sin ningún tipo de contextualización.

De este modo, las afectividades van entramándose y legitimándose en determinadas prácticas sociales que anulan, silencian o condenan la posibilidad de los conflictos como espacio de encuentro y diálogo que permite poner en tensión las desigualdades e invita a la formulación de soluciones, intercambio de ideas y toma de posiciones. Sin embargo, el deber ser que postulan los dispositivos emocionales hegemónicos niega permanentemente el malestar, las diferencias, los encuentros, estigmatizando, medicalizando, encerrando, matando todo aquello que no se corresponde con sus reglas.

El consumo de paco por parte de los jóvenes de los sectores populares da cuenta de unos sujetos que, como hijos del neoliberalismo, portan sus heridas

y aunque negados son la contracara de las sociedades del capital. Su práctica, como ya vimos, implica fuertemente una razón individualista, acumulativa, instantánea, fugaz, donde el borramiento del cuerpo –con el que sólo hay identificación al momento de la abstinencia- llega a los bordes de la desaparición y de la muerte. Esta práctica que deja en profunda soledad a los jóvenes, los anestesia, los deja tiesos, inmóviles, fisurados, heridos, frágiles. La posibilidad de salirse del consumo de drogas y la posibilidad de la felicidad se erigen, en este contexto, en la idea de la autosuperación escindida así de la necesidad del contacto y reconocimiento de los otros, de los afectos, de las instituciones, de los derechos, de los colectivos, de las ciudadanías.

Con ello podemos ver el lugar clave de las afectividades y de la corporalidad en la tramitación de las ciudadanías, toda vez que entendemos que ellas son una relación social. Parafraseando al actual vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera (1999, p. 173), podemos decir que hablar de ciudadanías es la verificación de una sensibilidad colectiva mediante la que se constituye un “yo colectivo” caracterizado por estar en un permanente proceso de transformación, es decir, de acuerdo a los aconteceres, intereses y políticas que van configurando a los Estados.

Así, el Estado no crea por sí solo la ciudadanía, pero sí se convierte en el espacio social que la verifica institucionalmente, así como también en una síntesis expresiva de los procesos de ciudadanización que se dan en el interior de una estructura social. De este modo, las ciudadanías van adquiriendo sustancia en relación a los Estados y la historia. Brevemente, podemos identificar cómo durante las largas décadas neoliberales en Argentina y en América Latina -esas décadas que aun combatiéndolas, denunciándolas, siguen vivas y con fuerza fundante de nuestras relaciones- ponen en juego unas ciudadanías definidas muchas veces en el ámbito de los consumos, pero sobre todo, unas ciudadanías que se dirimen en una profunda individuación y de las que forman parte apenas aquellos sujetos que se corresponden con los tipos “ideales” o intereses del proyecto moderno y neoliberal.

Desde esta idea de ciudadanías sostenidas en el concepto de libertad como sinónimo de libre mercado, pero también de pulcritud (una pulcritud material y simbólica, esto es: los ciudadanos caminan limpios, sin ensuciarse, atiborrados de una moral, de una ética y de una estética que dialoga con una sensibilidad social empresarial, mercantil, donde libertad siempre es una cuestión asociada a la “independencia” u “objetividad” de pensamiento, sentimiento y de acción. Y

sobre todo, una libertad de los fragmentos sociales, que desune, que aísla los ciudadanos de acuerdo a sus posiciones en el espacio social.

De este modo, en relación a los modos en que se configura el Estado liberal, la ciudadanía adquiere otro valor que es el de la negación, el del borramiento del espacio público de toda aquella subjetividad que no se corresponde con el proyecto de la blanquitud, el eurocentrismo, lo patriarcal, etc. De este modo, las mayorías –que paradójicamente son llamadas minorías, por su posición de subalternidad- quedan por fuera del espacio público, y por fuera también de los derechos y las ciudadanías.

Estas ciudadanías liberales son las que nos enseñan que el tiempo es ahora, es puro presente; y que si queremos ser parte de él debemos resignar nuestro pasado (que es nuestra memoria) y nuestro futuro (que es el tiempo de la esperanza). Es, en esta ciudadanía liberal que nos des-conocemos, nos miramos con desconfianza, y la individualidad triunfa como valor por sobre la criminalización de la organización colectiva. Aquí la política se convierte en un lugar para unos pocos profesionales o “mercaderes” del Estado.

Pero la ciudadanía tiene más que ver con la comunicación, como práctica o relación social, o como un proceso de construcción de sentidos. Y en ese sentido la corporalidad implica uno de los lugares claves desde donde debemos pensar hoy esta relación entre comunicación y ciudadanía. Sucede que otro de los grandes borramientos de las ciudadanías liberales tiene que ver con el borramiento o la negación del cuerpo, y con ello lo que ocurre es un fuerte desempoderamiento, que debemos señalarlo en términos de desc ciudadanización.

Si consideramos que el cuerpo es siempre comunicación en la medida en que necesariamente es una construcción simbólica más que un dato o un hecho biológico, natural, la experiencia subjetiva del cuerpo lleva inscriptas determinadas relaciones de poder que son incorporadas por los sujetos a partir de un determinado orden social en una relación de internalización-externalización de las pautas culturales.

Aquí es importante mencionar que el cuerpo ha sido uno de los grandes protagonistas de las miradas que daban cuenta de los micro relatos, pero también debemos destacar que éste fue centro de las reflexiones y disparador de debates acerca de las nuevas estéticas generadas por el mercado, las revoluciones femeninas, las identidades sexuales, entre otros, que excedieron el ámbito de lo privado instalándose en las agendas políticas, académicas y mediáticas. Con ello, es que el cuerpo debe ser pensado hoy en relación a la comunicación

y a la ciudadanía en términos de que es allí donde se dirimen las articulaciones entre las historias personales y colectivas.

Para entender esto debemos mencionar dos cosas. La primera tiene que ver con que los saberes sobre el cuerpo son ante todo unos “saberes-hacer o saberes-ser” porque, en primera instancia son saberes sobre el hombre. Y es sobre ellos, o bien sobre las creencias prácticas que, -como indica Pierre Bourdieu (2010, p. 111) son más un estado del cuerpo que del alma o adhesiones dogmáticas-. Y allí hay un poder: el cuerpo implica una serie de creencias e inscripciones del poder, donde lo individual y lo social dialogan de modo permanente haciendo que la pregunta por la corporalidad resulte clave en nuestros días. Así, el cuerpo de las ciudadanías liberales es un cuerpo encerrado y además, silenciado, alejado de los placeres de la carne, cuya cercanía provoca pudor. Es el cuerpo higienizado, pulcro, ascético. El que debe guardar/cuidar los estados emocionales. Es el cuerpo de la razón, del orden y del progreso: el cuerpo moderno es aquel caracterizado por la norma, por la homogeneidad.

Luego, la segunda dimensión que es preciso tener en cuenta, tiene que ver con los sectores populares, en tanto constituyen el otro de los espacios claves donde debemos trabajar en esta relación entre ciudadanía y comunicación, donde el cuerpo resulta central. Especialmente porque en las sociedades capitalistas el cuerpo es un valor (es fuerza de trabajo, de choque, de manifestación) a la vez que es inalienable del sujeto: si las regulaciones del capital acumulan para unos pocos y quitan todo al resto, la experiencia de la corporalidad se corresponde con la propiedad –tal vez la más preciada- de los sectores subalternos. El cuerpo es poder antes que cualquier otra cosa. Ya sea para impugnar, resistir, rechazar un orden social; como para continuarlo, recrearlo o negociarlo las prácticas mencionadas significan siempre en alguno de estos sentidos.

Así, es importante preguntarnos por cómo es que los sujetos pueden (re) inventarse en la experiencia del cuerpo y con ello mutar los modos de estar juntos con los otros, en y con el mundo. Los contextos actuales nos permiten reconocer los modos en que los jóvenes están poniendo sus cuerpos a diario en distintos ámbitos: hacen política, desde el amor y la alegría, proponen equidad, dicen no a las exigencias de los grandes poderes hegemónicos que no hacen más que robar la dignidad de los pueblos; inauguran nuevos tiempos/espacios para vivenciar el cuerpo en la red haciendo de lo virtual algo real, con sentido; exigen el derecho a ser sus cuerpos en las luchas por las identidades de género y diversidad sexual. Pero son, también los cuerpos desc ciudadanizados, los que aún

siguen desepoderados, son los cuerpos del horror que cotidianamente nos arroja la razón neoliberal: los cuerpos duros del paco, los cuerpos desaparecidos, los cuerpos de las violencias.

Como lo plantea Federico Neiburg, las visiones normativas descalifican la combinación entre política y conflictos personales (además de negar la corporalidad y la afectividad en pos de la razón) tratándolos como sobrevivencias de un pasado premoderno y describiéndolos como espectáculo. La buena política es imaginada *“como el dominio de hombres y mujeres racionales y abstractos, libres de lazos personales”* (2003, p. 1). Precisamente en la exacerbación del modelo neoliberal de individuo racional, aislado, se hace más difícil apreciar la forma en que ciertas experiencias de construcción de significado en la vida privada se proyectan sobre la pública.

De allí que resulta necesario atender a esta relación entre cuerpo, comunicación y ciudadanía, que es lo mismo que mirar o atender a cómo es que la ciudadanía (o la desc ciudadanización) se nos hace carne. Habitualmente asociamos a lugares comunes y desde una dimensión meramente personal (como responsabilidades que recaen sobre individuos asilados) asuntos como las violencias (todas, las institucionales, las domésticas, las de género, las institucionales), o los consumos de drogas, o los conflictos alimenticios, o bien los delitos, las muertes, las desapariciones, o la apatía política, etc. Sin embargo, nada de ello puede comprenderse sin cavar profundo en las creencias que sostienen nuestras prácticas en esta dialéctica infinita entre individuo-sociedad y los modos en que encarnamos estos saberes sobre el mundo y nos relacionamos desde allí, hacemos ciudadanía y estado desde allí.

Si, como dice García Linera (1999, p. 178), las ciudadanías liberales son fantasmagóricas (porque promueven la pulcritud, la despolitización y el desarraigo histórico), lo que podemos llamar unas ciudadanías populares son las que comienzan a configurarse alrededor de estos nuevos Estados en la región, son unas ciudadanías empoderantes, donde los sujetos más que sujetos de derecho son sujetos políticos que participan de las disputas del espacio público, de la articulación entre los conflictos de intereses. Y para constituir estas ciudadanías populares es necesario atender fuertemente a cómo es que tramitamos nuestras corporalidades, afectividades y creencias en relación a que somos nuestros cuerpos y desde allí expresamos una totalidad y el reconocimiento de nuestro derecho al bienestar por sobre la idea de tener un cuerpo disociado del sujeto, fragmentado, carente, donde siempre falta algo.

Necesitamos, entonces, encarnar el barro y la esperanza para empoderarnos desde allí y alterar el orden de una historia de opresiones afectivas, simbólicas y materiales. Tal vez allí, está el indicio para unas ciudadanías que aún habitan silenciadas en sectores como los que constituyen los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína. El camino hacia ellas implica del compromiso y la organización colectiva así como también de un tiempo, que no es el del capital, que es lento y demanda de bucear y cavar profundo en las historias y creencias del hedor arraigadas allí (o de la edad de piedra, como dice Rosa de Villa 31 Bis), pero no es imposible.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- DE CERTEAU, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: nueva edición por Luce Giard, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Publicado por Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- EPELE, María (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (1999). "Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998". En *Revista Ciencia Política*, Año IV, No. 4.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (2015). "Bienvenidos al caos". Conferencia dictada en el marco del Seminario Internacional "Políticas, estructuras y ciudadanías: pensar la comunicación en la era tecnomediática", organizado por Ciespal y el Grupo de Trabajo CLACSO Comunicación, política y ciudadanía en América Latina. Ciespal, Quito, Ecuador.
- MUNDO, Daniel (2012). *Merleau-Ponty existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- NEIBURG, Federico (2003). "Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino". En *Desarrollo Económico*, Vol. 170, Nº 43.
- SAINTOUT Florencia (2014). "Los saberes académicos en contextos de compromisos: la epistemología de barro". Conferencia dictada en el marco del XII Congreso ALAIC, PUCP, Lima, Perú.
- SAINTOUT, Florencia (2013). *Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.